

School of Theology at Claremont



1001 1317226



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

✓ Die Theologie des. N.T. - Teil 2

85

2397

53372

1922

DIE THEOLOGIE DER APOSTEL

VON D. A. SCHLATTER

PROFESSOR IN TÜBINGEN

ZWEITE AUFLAGE



CALWER VEREINSBUCHHANDLUNG
STUTTGART

1922

5-
1006

1. Aufl. has title:

Die Lehre der Apostel.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

Druck der Stuttgarter Versins-Buchdruckerei.

Vorwort zur ersten Auflage¹⁾.

An meine Leser, namentlich an meine studierenden Leser, richte ich die Bitte, daß sie sich von der üblichen Voraussetzung befreien, der religiöse Tatbestand, den uns das Neue Testament wahrnehmbar macht, sei ihnen längst bekannt, so daß die Zumutung, auf ihn eine ernste Beobachtung zu richten, unnötig, vielleicht sogar beleidigend sei. Allerdings hat diese Annahme die neutestamentlich-theologische Arbeit von ihren Anfängen her begleitet, da sie dadurch zustande kam, daß sich die rationale Deutung der Geschichte von ihrer kirchlichen Überlieferung schied; dabei sahen beide Gegner in der Kenntnis des Christentums einen längst vorhandenen Besitz und suchten darum die neue wissenschaftliche Aufgabe nur darin, sein Entstehen im Ganzen und Einzelnen zu »erklären«. Darum ist heute das, was zu Gunsten der neutestamentlichen Arbeit zuerst geschehen muß, der Durchbruch durch den Schwarm von erklärenden Konstruktionen und Konjekturen, der es uns wieder ermöglicht, das Auge zu echter Wahrnehmung an die Vorgänge heranzubringen, deren Zeugen die neutestamentlichen Dokumente sind. Im Blick auf diese dringendste und fruchtbarste Aufgabe entschied ich mich oft, wenn sich bei der Gestaltung und Begrenzung der Darstellung die Frage stellte: Statistik oder Ätiologie, Wiedergabe der neutestamentlichen Aussagen oder Vermutungen über die Vorgänge, aus denen sie erwachsen? für die einfache Darlegung des Tatbestands, womit sich auch die polemische Aufgabe vereinfacht, da zahlreiche Theorien damit, daß die Tatbestände wahrgenommen werden, erledigt sind.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Gern, sehr gern hätte ich noch eine beträchtliche Anzahl von Arbeiten vorher erledigt, ehe ich den zweiten Druck meiner neutestamentlichen Theologie bewirkte. Aber die Jahre häufen sich und die im Vorwort von 1910 formulierte Hoffnung, daß

¹⁾ Die erste Ausgabe hatte den Titel: Die Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil: Die Lehre der Apostel. 1910.

A3315

meine Darstellung diesem oder jenem dazu helfen könnte, daß ihm die neutestamentlichen Tatbestände zu deutlicher Wahrnehmung gegenwärtig werden, kann ich noch nicht begraben. Je mehr das Gefüge der Kirche schwankt, zunächst das der deutschen, aber in unabwendbarer Fortwirkung der Ereignisse auch das der ganzen, um so mehr Gewicht fällt darauf, daß wir den Zugang zum Neuen Testament finden und unser Auge zur Erfassung dessen, was die neutestamentliche Geschichte schuf, hell machen. Die Erschütterungen, die unsere Kirche schwächen, entstehen nach meiner Meinung nicht am Wort der Apostel, sondern an der Verschmelzung desselben mit vorchristlichen Traditionen, die das ganze Denken und Handeln der Kirche vom Neuen Testament verschieden machten. An diesem Gemenge vollzieht die Geschichte eine einschneidende Kritik. Um ihr nicht zu erliegen, sondern die Erschütterung in eine kräftige Vorwärtsbewegung zu verwandeln, bedürfen wir alle, Geistliche und Laien, Geistliche jeder Richtung, Laien jeder Gemeinschaft, die Kenntnis und das Verständnis des Neuen Testaments. Ich rede nicht von jener Deutung des Neuen Testaments, die aus ihm ein göttliches Gesetzbuch macht und sich nun bemüht, die Kirche in ihre Anfänge zurückzudrängen. Für mein Auge zerreißt diese Deutung des apostolischen Worts seinen Grundgedanken. Dies aber ist durch das Wort der Apostel der Kirche gesagt, daß sie das, was sie schwächt, nur dadurch überwindet und das ihr anvertraute Werk nur dadurch mit steigender Kraft vollführt, daß sie mit ihrem Anfänger und Vollender verbunden bleibt. Es gibt aber keinen anderen Zugang zu Jesus als den, den uns das apostolische Wort aufschließt.

Unter den Urteilen, zu denen die erste Ausgabe den Kollegen Anlaß gab, hat mich keines stärker bewegt als das, daß meine Darstellung das geschichtliche Bild deshalb entstelle, weil sie den Anteil des Petrus am Aufbau der Kirche nicht erkennen lasse. Vielleicht verhindert die jetzige Darstellung diesen Eindruck, weniger durch die Erweiterung der dem Petrusbrief gewidmeten Erörterung, als durch die an den Anfang gestellte Übersicht über den Standpunkt, auf dem sich die Jünger Jesu beim Beginn ihrer Arbeit auf Grund des von Jesus getanen Werks befanden. Diese einleitenden Sätze möchten den Leser dabei unterstützen, bei der Betrachtung der einzelnen Männer und ihrer Schriften nicht nur Vereinzeltes zu sehen.

D. A. Schlatter.

Übersicht über den Inhalt.

	Seite
A. Der Standort der Jünger beim Beginn ihrer Arbeit	11— 43
1. Das Gottesbewußtsein der Jünger	11— 19
a) Der Eine 11—12. b) Der Schöpfer 12—18. c) Der gerechte Vater 18—19.	
2. Der Christus Gottes	19— 24
3. Die Gegenwart des Geistes bei den Jüngern	24— 27
4. Das Amt der Boten Jesu	28— 29
5. Die Sendung der Jünger an Israel	29— 35
6. Die Taufe im Namen Jesu	35— 39
7. Das Mahl des Christus	39— 41
8. Die neue Kirche	41— 43
B. Die von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen	44—238
I. Das von Petrus der Kirche gewiesene Ziel	44— 64
1. Der Christus	44— 49
a) Das von Jesus Stammende 44—46. b) Besondere Züge am Christusbild 47—49.	
2. Das Apostolat	49— 52
3. Der Christenstand	52— 56
a) Die von Jesus stammenden Regeln 52—54. b) Der Gegenwart entnommene Ziele 54—56.	
4. Petrus im Kreise der anderen religiösen Gruppen	56— 64
a) Petrus und Johannes 56—59. b) Der Gegensatz gegen das griechische Denken 59—60. c) Das jüdische Erbe 61—62. d) Das Verhältnis zu Paulus 62—64.	
II. Die Befestigung der Erinnerungen an Jesus durch Matthäus	64— 87
1. Die Botschaft vom Christus	64— 84
a) Das Ziel der Botschaft 64—71. b) Das Urteil über Israel 71—73. c) Die Ethik 73—78. d) Der Christus 78—84.	
2. Das Verhältnis des Matthäus zur griechischen Kirche	84— 87
III. Die Reinigung der jüdischen Frömmigkeit durch Jakobus	87—119
1. Das von Jesus Empfangene	87— 94
a) Die Aussage über Gott 87—89. b) Die Aussagen über den Christus 89—92. c) Die Pflicht der Gemeinde 92—94.	
2. Neu Erworbenes	94—101
a) Die Beschreibung der Sünde 94—96. b) Die Unterweisung über den Glauben 96—98. c) Die Anklage gegen die Reichen 98—100. d) Das Ziel der Gemeinde 100—101.	

	Seite
3. Das Verhältnis des Jakobus zur Judenschaft	101—107
a) Die Gemeinschaft der Christen mit den Juden 101—104. b) Der Bruch des Jakobus mit der jüdischen Tradition 104—107.	
4. Der Platz des Jakobus im Kreis der Apostel	107—119
a) Petrus und Jakobus 107—108. b) Die Gemeinschaft mit Matthäus 108—110. c) Die Übereinstimmung mit Johannes 110—113. d) Jakobus und Paulus 113—119.	
IV. Die Abwehr der Gnosis durch Judas	119—126
1. Die gnostische Gefahr	119—123
2. Der religiöse Besitz der Gemeinde	123—126
V. Die Botschaft Jesu an die Griechen nach Johannes	126—238
1. Die Weissagung des Johannes	126—143
a) Das Ziel der Weissagung 126—130. b) Der Unterschied der johanneischen Weissagung von der jüdischen Erwartung 130—137. c) Die Verneinung des Judaismus durch die Weissagung 137—143.	
2. Die Normen des ersten Briefs	143—149
a) Die Verurteilung der Gnosis 143—144. b) Das christliche Gebot 144—146. c) Die Liebe 146—149.	
3. Die Begründung des Glaubens durch die Darstellung Jesu	149—156
a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus 150—153. b) Die Überordnung des Glaubens über alle anderen Betätigungen 153—156.	
4. Das Neue im Christusbild	157—167
a) Die Sohnschaft Gottes 157—161. b) Die Ewigkeit Jesu 161—164. c) Das Wort 164—167.	
5. Das Neue in der Beurteilung des Menschen	167—173
a) Die jüdische Welt 167—169. b) Die Not der Welt 169—171. c) Der Fürst der Welt 171—173.	
6. Die Deutung des Kreuzes Jesu	173—175
7. Die Aussagen über den Geist	175—178
a) Das Kennzeichen des Geistes 175—176. b) Die trinitarische Fassung des Gottesgedankens 176—178.	
8. Die Hoffnung des Evangelisten	178—179
9. Die Einheit des Evangeliums und des Briefs	179—186
a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus 180—181. b) Die Überordnung des Glaubens über alle anderen Funktionen 181—186.	
10. Der Prophet und der Evangelist	186—209
a) Die persönliche Fassung der Religion 186—192. b) Der johanneische Dualismus 192—196. c) Die johanneische Metaphysik 196—198. d) Das Christusbild 198—204. e) Der Glaube 204—209.	
11. Das griechische Element in Johannes	209—217
a) Die Zuwendung zum griechischen Gedanken 210—211. b) Der Gegensatz gegen die griechische Kirche 211—214. c) Die Bekämpfung der Gnosis 214—217.	
12. Das jüdische Erbe bei Johannes	218—223
a) Die Trennung vom Judentum 218. b) Der Gegensatz gegen Philo 218—221. c) Die Benützung der palästinischen Tradition 221—223.	
13. Johannes und Matthäus	223—227
14. Johannes und Paulus	227—236
a) Das Gemeinsame 227—231. b) Die Selbständigkeit des Johannes 231—236.	
15. Johannes und Jesus	236—238

	Seite
C. Die Berufung der Völker durch Paulus	239—432
I. Die vor Paulus stehende Aufgabe	239—298
1. Das Apostolat bei Paulus	239—254
a) Die Selbstlosigkeit 239—242. b) Die Macht 242—243. c) Das Arbeitsmittel 243—248. d) Der Apostel der Völker und der Apostel Israels 254—254.	
2. Paulus als Denker	254—262
a) Die Ausdehnung der Erkenntnis 254—255. b) Die Begrenzung der Erkenntnis 255—257. c) Die Begründung der Erkenntnis auf die göttliche Gabe 257—261. d) Die besonderen Offenbarungen 261—262.	
3. Das Urteil über den Menschen	263—279
a) Der Streit gegen die Wahrheit 263—264. b) Der Fall der Menschheit 264—265. c) Der Streit des Fleisches gegen den Geist 265—270. d) Die vorchristlichen Parallelen zum Kampf gegen das Fleisch 270—275. e) Der Streit gegen das Gesetz 275—278. f) Die Macht des Satans 278—279.	
4. Der Kampf mit dem Juden	279—292
a) Die jüdische Not 279—287. b) Die Schwäche des Gesetzes 287—291. c) Die Verheißung der Schrift 291—292.	
5. Der Kampf mit dem Griechen	292—298
a) Das Urteil über die griechische Religion 293—296. b) Das Urteil über die griechische Weisheit 296—298.	
II. Die Gabe des Christus	298—336
1. Die Rechtfertigung	298—317
a) Der Sinn der Formel Rechtfertigung 299—301. b) Die Bewirkung der Rechtfertigung durch den Christus 301—306. c) Die Vermittlung der Rechtfertigung durch den Glauben 306—310. d) Die Rechtfertigung der Gegenstand der Hoffnung 310—313. e) Der Anteil der Liebe an der Rechtfertigung 312—313. f) Die Wichtigkeit der Rechtfertigungslehre für Paulus 313—315. g) Das Verhältnis der Rechtfertigungslehre zum Bußruf Jesu 315—317.	
2. Die Befreiung vom Gesetz	317—323
a) Die Bewirkung der Freiheit durch Christus 317—320. b) Der Gegensatz der Freiheit gegen die gesetzlose Willkür 320—321. c) Die Vollständigkeit der Freiheit 321—322. d) Das Verhältnis der paulinischen Freiheit zur Freiheit Jesu 322—323.	
3. Die Versöhnung	323—327
a) Die Bewirkung der Versöhnung durch den Christus 323—326. b) Die Verleihung der Sohnschaft 326—327. c) Die Verleihung des Lebens 327.	
4. Die Heiligung	328—331
a) Rechtfertigung und Heiligung 328—330. b) Die Verherrlichung 330—331.	
5. Die Berufung	331—332
6. Die Erwählung	332—336
a) Die ewige Gnade 332—334. b) Die Verwerfung 334—336.	
III. Die Gegenwart Gottes im Christus	336—370
1. Der Eintritt des Christus in die Menschheit	336—344
a) Der präexistente Christus 336—340. b) Der Anfang des menschlichen Lebens Jesu 340—344.	
2. Das menschliche Wirken Jesu	345—351
a) Die den Christusbegriff erläuternden Formeln 345—347. b) Gottes Wirken in Jesus 347—351.	

3. Das Wirken des Erhöhten	351—355
a) Die Auferstehung Jesu 351—353. b) Jesu Anteil an Gottes Regierung 353. c) Die Gegenwart Jesu in den Glaubenden 353—355.	
4. Die Gegenwart des Geistes	355—362
a) Das Neue in der Lehre vom Geist 355—356. b) Die Vollendung des Evangeliums durch die Beschreibung des Geistes 356—360. c) Die Einigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geiste 360—362.	
5. Das Werk des Christus in seiner neuen Offenbarung	362—370
a) Das Ziel der Herrschaft Jesu 362—364. b) Die Ausbreitung der Herrschaft Jesu 364—365. c) Das Gericht des Christus 365—366. d) Der Zustand der Auferstandenen 367—369. e) Die Verheißung für Israel 369—370.	
IV. Die Kirche	371—389
1. Der Glaube	371—376
a) Das Entstehen des Glaubens 371—373. b) Die individuelle Bestimmtheit des Glaubens 373—374. c) Der Widerstand gegen das Böse 374—376.	
2. Die Liebe	376—382
a) Die Begründung der Liebe durch den Glauben 376—378. b) Die Freiheit der Liebe 378. c) Die Entsagung 378—380. d) Der Wert des guten Werks 380—382.	
3. Die Gemeinschaft der Glaubenden	383—389
a) Die Vollständigkeit der Gemeinschaft 383—384. b) Die der Gemeinschaft gezeigten Ziele 384—385. c) Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaft zu den natürlichen Verbänden 385—389.	
V. Die Bedingungen der paulinischen Lehre	389—432
1. Jesus und Paulus	389—397
a) Das Ziel der Frömmigkeit 389—391. b) Die Kirche 391—393. c) Der Glaube und die Liebe 393—395. d) Die Schätzung des Kreuzes 395—396. e) Der Geist 396. f) Die Hoffnung 396—397.	
2. Der Zusammenhang zwischen den Überzeugungen des Paulus und seiner Bekehrung	397—402
a) Das Gesetz 398—399. b) Das Kreuz Jesu 399—400. c) Die Rechtfertigung 400—402. d) Die Kirche 402.	
3. Der Kampf in der Christenheit	403—409
a) Die Überwindung des pharisäischen Christentums 403—407. b) Das gnostische Christentum 407—409.	
4. Stufen in der Ausbildung der Lehre	409—432
a) Die Gleichartigkeit der Thessalonicherbriefe mit den großen Briefen 410—412. b) Die Gottheit Jesu im Kolosser- und Epheserbrief 412—418. c) Die Kirche im Kolosser- und Epheserbrief 418—420. d) Das Amt in den Pastoralbriefen 420—427. e) Die Grenze zwischen dem kirchlichen und dem gnostischen Christentum nach den Pastoralbriefen 427—432.	
D. Der Anteil der Mitarbeiter der Apostel am Aufbau der Lehre	433—484
I. Die Vereinfachung des Evangeliums durch Markus	433—438
1. Die Überordnung der Werke Jesu über sein Wort 433—437	
2. Die Beziehungen des Evangeliums zur griechischen Kirche 437—438	
II. Die Bereicherung der Erinnerungen an Jesus durch den von Lukas benützten Erzähler	439—447
1. Die Gnade Jesu 439—442	
2. Das Liebesgebot Jesu 442—447	

	Seite
III. Die Elnordnung der geschichtlichen Betrachtung in den Besitz der Kirche durch Lukas	447—460
1. Der Paulinismus des Lukas	447—455
a) Das Werk des Paulus 447—450. b) Die Gemeinschaft des Paulus mit der Kirche 450—451. c) Die Gemeinschaft des Paulus mit der Judenschaft 451—453. d) Der Gegensatz gegen die Magie und das Heidentum 453—455.	
2. Das Neue bei Lukas	455—460
a) Die Geschichte als Erweis der göttlichen Regierung 455—459. b) Die Verhüllung der inwendigen Vorgänge 459—460.	
IV. Die Abwehr der Rückwendung zum Judentum durch den Brief an die Hebräer	461—479
1. Der Zweifel am Wert des Christentums	461—465
a) Die Stufen der Offenbarung 461—463. b) Der Einwurf gegen Jesus 463—465.	
2. Die Gabe des Christus	466—469
a) Das Priestertum Jesu 466—468. b) Der Erfolg des Opfers Jesu 468—469.	
3. Der Hebräerbrief und Paulus	469—473
4. Das Verhältnis des Hebräerbriefs zur Synagoge	473—478
5. Der Hebräerbrief und Johannes	478—479
V. Die neue Bestimmung des Ziels der Kirche im Namen des Petrus	480—484
1. Das Amt des Apostels	480—481
2. Das Ziel des Christentums	481—482
3. Die Hoffnung der Christenheit	483—484
E. Die Erkenntnisse der ersten Kirche	485—562
I. Der Gott der Christenheit	485—501
1. Der Schöpfer der Welt	485—490
2. Der in Gottes Weise regierende Christus	490—495
3. Die Wirksamkeit Gottes im Geist	495—501
II. Die von der Kirche zu vollbringende Leistung	501—562
1. Die Führung der Kirche	501—514
a) Die Boten Jesu 501—506. b) Die Pneumatiker 506—508. c) Die Lehrer 508. d) Die Exegeten der Schrift 508—514.	
2. Die Sakramente der Kirche	515—523
a) Die Taufe 515—519. b) Das Abendmahl 519—523.	
3. Die Einheit der Kirche	523—541
a) Der eine Glaube 523—531. b) Der gemeinsame Kampf für die sittlichen Normen 531—533. c) Die Einigung der Gemeinde in der Liebe 534—539. d) Die gemeinsame Hoffnung 539—541.	
4. Die Unterschiede in der Kirche	541—562
a) Das für die Gemeinden geschaffene Amt 541—547. b) Die Entsagenden 547—549. c) Die Märtyrer 549—550. d) Jüdisches und griechisches Christentum 550—562.	
Sachregister	563—567
Nachweis der erläuterten Stellen	568—576

A.

Der Standort der Jünger beim Beginn ihrer Arbeit.

Das Werk des Petrus und der anderen Jünger Jesu ergab sich aus dem, was die Geschichte Jesu geschaffen hatte. Seit den Ereignissen der Osterzeit dachten sie an die Herrschaft Jesu mit jener Gewißheit, die ihnen die Wahrnehmung des Auf-erstandenen gewährt hatte. Von nun an war der Glaube an ihn ihr fest begründeter Besitz, der ihr Verhalten trug. Damit war aber auch gegeben, daß die von Jesus vollzogene Einigung seines königlichen Rechts mit seiner Sohnschaft Gottes ihr ganzes Denken und Wollen leitete. Es war zum Fundament ihrer Überzeugung geworden, daß Jesus deshalb der Christus sei, weil er der Sohn Gottes sei, daß seine Herrschaft über die Welt in seiner Einheit mit Gott begründet sei und Gottes Herrschaft offenbare. Deshalb, weil Jesus aus ihrer Verbindung mit ihm ihre Religion gemacht hatte, schuf ihr Wirken von Anfang an Religionsgeschichte und die von ihnen gesammelte Gemeinde war von ihrem ersten Tag her eine Kirche, eine Gemeinschaft, die durch ihr Gottesbewußtsein, das sie ihrer Kenntnis Jesu entnahm, geeinigt war.

1.

Das Gottesbewußtsein der Jünger.

a) Der Eine.

Mit sieghafter Kraft erhob sich aus dem Gottesgedanken, den Jesus zum zentralen Besitz seiner Jünger gemacht hatte, der auf die Einheit gerichtete Wille. Ein Grund trägt alles und alles bewegt sich zum einen Ziel. Einer ist der Anfänger und einer der Vollender und der auf ihn gerichtete Blick erzeugt sofort den Griff nach dem Ganzen. Denn er erweist sich dadurch als den Einen, daß er alles durchdringt und ein Ganzes aus ihm macht. In der Jüngerschaft Jesu bekamen alle Fassungen der Gedanken und der Ziele an der zum Einen und Ganzen

strebenden Richtung das alles formende Merkmal. Der eine Vater ist ganz mit dem einen Sohn geeint in vollkommener Gemeinschaft. Ganz Israel, alle Völker werden berufen; die Himmlischen, die Irdischen, die Unterirdischen, alles Seiende ist sein Reich. Die Lebenden und die Toten sind sein Eigentum. Über alles ist er erhöht, über jede himmlische Macht, und Gottes ganzes Werk geschieht durch ihn; die Schöpfung und die Vollendung sind seine Tat. Ganz ist der Mensch sein eigen und hat keinen anderen Herrn. Vollständig ist sein Sieg, gänzliche Aufhebung aller Schuld und des ganzen Tods, Spendung des Lebens, das ganz Leben ist, aber auch völliger Entzug des Lebens dann, wenn er zürnt. Ganz löst sich der Mensch vom Bösen ohne Vorbehalt, verurteilt sich ganz und vernichtet sein Vertrauen zu sich selbst ganz und glaubt ihm ganz und läßt keinen Bruch in seiner Zuversicht entstehen und liebt ganz, so daß er für ihn lebt und stirbt. Eine Gemeinde schafft er, nur die eine, die alle umfaßt, die Gott gehören, zu allen Zeiten und unter allen Völkern.

Durch die Stärke des auf die Einheit gerichteten Willens kamen die im gegenwärtigen Zustand vorhandenen Gegensätze zur klaren Auffassung; sie wurden durch ihn nicht ausgelöscht und verschleiert; vielmehr empfängt nun alles, was die Einheit hemmt, die schärfste Wahrnehmung und den kräftigsten Widerstand. Gott und die Welt treten als vollständiger Gegensatz gegeneinander und Glaube und Unglaube scheiden sich wie Leben und Tod. Der Blick auf den Satan gewinnt eine Stärke, das Schuldbewußtsein eine Macht und der sittliche Kampf eine Tiefe, die die frühere Religionsgeschichte niemals gekannt hatte. Das göttliche Fordern und das göttliche Geben, das Gesetz und der Christus treten so deutlich auseinander wie nie zuvor und die Verschiedenheit des Glaubens vom Werk und des Glaubens vom Sehen und Erkennen offenbart ihre Tiefe. Aber die Stärke dieser Antithesen enthüllt nur die Herrlichkeit des Einen, der alle diese Gegensätze umfaßt und alles zur Vollendung bringt. Darum entsteht aus der Stärke der Gegensätze die Entschlossenheit der Abwehr und der Jünger tritt in seinen Kampf als der Sieger hinein und trägt in seiner Hand die Palme auch dann, wenn ihn die Welt erdrückt; denn er glaubte, daß »Einer Gott ist«.

b) Der Schöpfer.

Der Eine, als dessen Eigentum sich die palästinische Judenschaft wußte, war der Schöpfer; darum war in denen, die nun

den offenbarten Christus kannten, jede Bewegung ihres inwendigen Lebens von der Erinnerung an die wirksame Macht des göttlichen Schaffens begleitet.

Gott sein heißt Schöpfer sein. Weil der Gottesgedanke der Jünger eins mit dem Schöpfergedanken war, darum übertrugen ihn die Jünger sofort auch auf Jesus. Aus der Vollständigkeit der Gemeinschaft des Einen mit Jesus entstand nicht nur in einzelnen Lehrern als die Frucht eigenartiger Spekulation, sondern in der Gemeinde¹⁾ der Satz, daß Gott durch ihn das Schöpferwerk vollbracht habe und durch ihn alle Dinge regiere, so daß er die alles umfassende Macht besitze, sie von innen und von außen leite und sowohl ihr Herz als ihr Schicksal zur Stätte seines Wirkens mache. Weil für Gott nichts verschlossen ist und nichts ohne ihn geschieht, geschieht auch nichts ohne den Christus. Die Überzeugung, daß er in allen sei und sie in ihm seien²⁾, wurde darum von Anfang an zur Basis der Gemeinde, ohne daß dazu eine mystische Anstrengung nötig war, weil sie sich sofort aus dem Gedanken ergab, daß Gottes Gegenwart schaffende Wirksamkeit ist und alles erfaßt³⁾.

Nun, nachdem die Jünger die Arbeit Jesu mit Einschluß seines Kreuzes als das Werk des Christus werteten, war ihr Glaube nicht mehr bloß wie bei den jüdischen Frommen Vertrauen zur göttlichen Vorsehung³⁾. Nun war ihr inwendiger Lebensstand, nicht mehr nur ihr Schicksal, sondern die Not im Wollen, Wirken und Erkennen, unter die göttliche Gnade gestellt. Aber der Blick auf den Einen, der der Schöpfer ist, ließ nicht zu, daß ihr Schicksal ihnen neben den Anliegen, die im inwendigen Lebensstand entstehen, bedeutungslos wurde, sondern gab auch ihrem Vertrauen zu der ihr Geschick ihnen zuteilenden Hand die Vollendung und die Unerschütterlichkeit. Sie begannen deshalb ihr Wirken als die Sorglosen und haben ihre im Gottesgedanken begründete Sorglosigkeit auch dann bewährt, wenn die Ereignisse ihnen das schwere Leiden auflegten. Da die größte Sorge, die an der Schuld entstand, beseitigt war, erstreckte sich die Befreiung von der Sorge auf den ganzen Inhalt ihres Lebens, auch auf die natürlichen und geschichtlichen Vorgänge, die in dieses eingriffen. Die Sorge stießen

¹⁾ Joh. 1, 3. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 17. Hebr. 1, 2. — ²⁾ Petrus, Joh., Paulus. — ³⁾ Diejenigen Theorien, die deutlich zu machen suchen, wie die Jünger Jesus allmählich zur Gottheit erhoben und als Frucht eines logischen Prozesses oder einer mystischen Selbstbearbeitung das Bewußtsein, in ihm zu leben, erreichten, haben sich nicht verdeutlicht, was das jüdische Gottesbewußtsein war. — ³⁾ Vgl. Gesch. des Christus 50.

sie aber in Kraft der positiven Gewißheit ab, daß alles, was ihnen widerfahre, heilsam sei, weil es nach Gottes Regierung geschieht. Die Jünger begannen darum ihr Werk nicht nur mit der Ergebung in das, was kam, sondern besaßen durch die Gewißheit der göttlichen Regierung das Vermögen zum Entschluß und die Kraft zur Tat. Das gab ihnen im Verkehr mit der Natur die Freiheit¹⁾ und zum Werk an den Menschen die tatkräftige Freudigkeit.

Bei der Erfüllung ihres Berufs waren sie von der Gunst und Ungunst der Verhältnisse abhängig. Da aber diese von der göttlichen Regierung umfaßt sind, fürchteten sie nicht, daß sie den ihnen aufgetragenen Dienst vereitelten, sondern erwarteten, daß sie ihnen seine Ausführung gewährten. Daher haben sie die Fügung der Umstände beständig als göttliche Leitung gewürdigt und die Anpassung der Arbeit an sie nicht als hart und unwürdig empfunden; vielmehr wird durch die Abhängigkeit von ihnen die Abhängigkeit von Gott erlebt, und diese mit dem Wort und der Tat zu ehren, bildete die freudig zu erfüllende Aufgabe der Christenheit.

Darum ergab sich für die Jünger aus ihrer Sendung keine Nötigung, die natürlichen Ordnungen des Lebens zu bestreiten; sie gaben ihnen im Gegenteil in ihrem Kreis verstärkte Festigkeit. Da Jesus zwischen ihnen eine vollständige Gemeinschaft hergestellt hatte, die nichts, was den Menschen bewegt, unbeachtet ließ, pflegten sie bei sich auch die Tischgemeinschaft und sie machten sie nicht nur zum Zeichen ihrer brüderlichen Verbundenheit und zum Ausdruck der festlichen Freude, sondern verbanden mit ihr die Fürsorge für den Unterhalt derer, die ihn nicht fanden, zunächst der Witwen²⁾, und dies nicht so, daß sie darin nur den Zwang einer Notlage sahen, in den sie sich unwillig fügten, sondern so, daß sie die Gewährung der Lebensmittel an die Darbenden zu dem ihnen aufgetragenen Dienst rechneten. Durch die Vollständigkeit ihrer Gemeinschaft war aber gleichzeitig ausgeschlossen, daß die Ökonomie zur wichtigsten Aufgabe der neuen Gemeinde werden konnte, da ja ihre Fürsorge auch alle inwendigen Anliegen ihrer Glieder umfaßt.

¹⁾ Zur absichtlich gepflegten Versenkung in die Natur, sei es mit dichterischer Empfindung, sei es mit erkennender Durchdringung, kam es aber in der ersten Gemeinde nicht, da sich die auf den Menschen gerichtete Liebe, die sich mit den Anliegen der Menschheit belädt, mit überwältigender Stärke geltend macht und nicht zuläßt, daß die Betrachtung der Natur Selbständigkeit gewinne. Darin bewahrt das N. T. den Typus der zeitgenössischen Judenschaft. — ²⁾ Apostg. 2, 42. 46. 47. Jud. 12. 1 Kor. 11, 33. Apostg. 6, 1. Jak. 1, 27. 1 Joh. 3, 17. 1 Tim. 5, 3—16.

Die Ehe wird im Kreis der Jünger nicht nur erhalten als durch den Schöpferwillen Gottes begründet, sondern dadurch, daß die Keuschheitsregel bei allen, die sich ihnen anschlossen, Unverletzlichkeit bekam, zur vollständigen Gemeinschaft gemacht. Von Anfang an wurde darum die Gemeinde so aufgebaut, daß sie sich aus »Häusern« zusammensetzte. Damit war ein ihre ganze Struktur bestimmendes Grundgesetz gegeben¹⁾.

Vom politischen Verband der Judenschaft waren die Jünger durch ihre religiöse Trennung von ihr gelöst und es bahnte sich damit sofort mit der Gründung der Kirche die Unterscheidung der religiösen von der staatlichen Gemeinschaft an. In ihrem eigenen Kreis stellten die Jünger die Einigung durch den Anschluß an Jesus her und setzten alle anderen Beziehungen der Anerkennung ihres himmlischen Herrn bewußt und kraftvoll nach. Da das, was Gottes ist, nach der Regel Jesu über allen anderen Anliegen steht, war ihr Entschluß unerschütterlich, jeder Obrigkeit den Gehorsam aufzusagen, wenn er nur durch Ungehorsam gegen Gott zu leisten wäre²⁾. Das hat aber die Jünger nicht zu anarchischen, revolutionären Gedanken und Unternehmungen geführt. Denn sowie ihr wichtigster Besitz und ihre erste Pflicht gesichert waren, wurde der volkstümliche, staatliche Verband, durch den die Judenschaft unter sich vereinigt war, von ihnen ebenso anerkannt wie die Familie³⁾. Auf der jüdischen Seite war man damit freilich nicht zufrieden, sondern empfand dies als eine tiefe Verletzung der bestehenden Ordnung, weil bisher der nationale Verband mit der religiösen Gemeinschaft identisch war und aus ihr seine lebendige Kraft bezog. Die Verschmelzung der volkstümlichen mit der religiösen Gemeinschaft auf der jüdischen Seite hat aber die Jünger nicht dazu verleitet, deshalb auch die volkstümliche Ordnung der Judenschaft zu zerstören. Sie erhielten ihren Bußruf von politischen Theorien und Unternehmungen gegen die jüdischen Obrigkeiten und Verhältnisse gänzlich rein.

Je mehr sich die Wucht des Gegensatzes, der durch die Entscheidung für oder gegen den Christus entstand, enthüllte, um so größere Bedeutung hatte es, daß der Eine, der über allen Gegensätzen stand, der Schöpfer und Wirker aller Dinge war. Seit die Judenschaft ihre Einrede gegen Jesus durch seine Kreuzigung vollendet hatte, zerlegte sich das Urteil der Jünger

¹⁾ Von einer Ordensgründung wie die der Essäer war die Gemeinde des Petrus dadurch grundsätzlich geschieden. Sie bewahrte auch damit den jüdischen Typus. — ²⁾ Apostg. 4, 19. 5, 29. Joh. Paulus (Röm. 8, 36). —

³⁾ Vgl. die „Geschlechtsgenossen“ bei Paulus Röm. 9, 3. 16, 7.

über die Lage in die mächtigen Antithesen, die dem Geist das Fleisch, den Geheiligten die Welt, den Kindern Gottes die Kinder des Satans, dem Christus den Antichrist gegenüberstellten. Aber über allen Sätzen der Jünger, die man dualistisch heißen kann, stand unerschüttert der Schöpfungsgedanke und jeder endgültige Dualismus war in der Christenheit verhindert, weil sie nicht davon wich, daß alles aus dem Schöpferwillen Gottes stammt¹⁾.

Daher blieben die Jünger durch ein Band inwendiger Gemeinschaft mit allen Menschen verbunden, das sie bei ihrer Arbeit immer leitete. Wie ihnen der Blick auf den Schöpfer aus der Natur die Heimat machte, mit der sie ohne Angst verkehrten, so gab der Gedanke an den Schöpfer ihrem Umgang mit den Menschen die allen sich aufschließende Tapferkeit, die für alle sichtbare Öffentlichkeit. Die Frage konnte nicht entstehen, ob es Menschen gebe, für die die sittlichen Normen nicht vorhanden seien, so daß ihr verwerfliches Verhalten nicht als Sünde zu verurteilen sei, oder solche, für die die Erkenntnis Gottes unmöglich sei, so daß ihnen seine Verheißung nicht gelte. Alle sind »Geschaffene« und stehen dadurch in einer unzerstörbaren Abhängigkeit von Gott. Darum war zur Begründung der an alle sich wendenden Berufung nicht erst die Konstruktion einer »natürlichen« Ethik und Religion notwendig, da schon der Schöpfungsgedanke die Gewißheit schuf, daß keiner sich in völliger Nacht befinde, sondern das göttliche Wort jeden erleuchte, der in die Welt komme, und daß keiner ohne Verpflichtung sei, sondern daß jeder das göttliche Recht kenne und daß keiner sein Ziel anderswo habe als in Gott, der ihm das Leben gab²⁾.

Darum wurde die neue Gemeinde auch nicht zur Heimat einer Mystik, die den Menschen nur nach innen kehrte und einzig in sich selbst die göttliche Wirkung suchen hieß. Die Gewißheit Gottes, die der Anschluß an Jesus den Glaubenden gab, bestimmte zwar ihr ganzes inneres Leben. Sie fanden die Einkehr bei sich selbst, hatten Christus bei sich, waren mit ihrem Denken und Wollen in ihm und bekamen dadurch eine vollständig personhafte Religion. Sie gaben aber deshalb die Natur und Geschichte, den Leib und die menschliche Gemeinschaft nie als religiös gleichgültig preis; denn sie waren ja durch Gottes Schöpfermacht vorhanden. Darum trennte sich zwar ihr Wille vom Leib, weil er die sündlichen Triebe erregt; aber

¹⁾ Joh. 1, 3. 9. 10. Apostg. 4, 11. 5, 18. Jak. 1, 18. Röm. 8, 19—22. Apostg. 14, 17. 17, 25—28. — ²⁾ Joh. 1, 9. Röm. 1, 19. 32. 11, 36.

gleichzeitig wandte er sich ihm auch zu, weil er im Dienst Gottes als Waffe der Gerechtigkeit zu brauchen ist. Darum entstand an der Welt zugleich ihr Leiden, weil sie böse ist und in der Macht des Satans steht, und auch ihre Freude, weil alles, was sie hat, zum Grund des Dankes wird. Darum erhob sich ihr Begehren über den ganzen jetzigen Lebensstand des Menschen, weil er an die Erde gebunden ist; aber die Regel galt gleichzeitig, daß die Erde mit allem, was sie füllt, Gott gehört. Ein Zeichen dafür war, daß sie mit verstärkter Überzeugung die jüdische Sitte fortsetzten, die in jeder natürlichen Gabe den Anlaß zum Dank erkannte. Sie hielten den Gebrauch der Natur deshalb und dann für rein, weil und wenn er den Dank erzeugt¹⁾.

Weil das Gottesbewußtsein den Gedankengang der Jünger trug, blieb er nicht an den Grenzen des sichtbaren und gegenwärtigen Weltbestands stehen, sondern war supranatural. Der Christus schafft die neue Zeit, die vollendete Welt und offenbart dadurch vollends, daß der Schöpfer durch ihn wirkt. Darum war das Gottesbewußtsein der Jünger von der Erwartung des Wunders begleitet. Weil es aber den Schöpfergedanken in sich trug, der ihnen die Natur als Gottes Werk heilig und sie ihr untertan machte, besaßen sie den Schutz vor der Gefahr, die die Lösung von den natürlichen Lebensbedingungen bei sich hat. Sie konnten die Natur nicht bekämpfen und sich keiner Unnatur ergeben, weil die Kraft Gottes das Natürliche ebenso wie das Wunderbare schuf. Das gab den Jüngern das Vermögen, den Bericht über das Wunder Jesu so zu gestalten, wie es in den Evangelien geschah, so, daß sie an ihm die unbegrenzte Zuversicht zur Macht Gottes und gleichzeitig den völligen Gehorsam sichtbar machten, mit dem sich Jesus in die uns gegebene Ordnung des Lebens fügte. Die Bedeutung des Schöpfergedankens erstreckte sich aber auf die ganze Betrachtung Jesu, da die Jünger in ihm das vollkommene Wunder erkannten und ihn in seinem Ursprung und Ziel über die Erde emporhoben, weil er durch Gott ist. Daraus wurde aber nie ein Angriff auf die natürliche Gestalt seines menschlichen Lebens und auf die Wahrheit seines Leidens; denn der Satz stand fest, daß sich Gottes Herrschaft durch den Menschen Jesus offenbare und seine Gnade durch sein Sterben wirksam mache; denn das Natürliche ist auch Gottes Werk. Darum sprachen sie auch in der Eschatologie nicht von der Vernichtung, sondern von der Vollendung der Welt. Damit, daß ihre Hoffnung auf den neuen

¹⁾ Röm. 14, 6. 1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4.

Himmel und die neue Erde sah, war ihrer Erinnerung an die schaffende Kraft Gottes die reichste Füllung verschafft.

c) Der gerechte Vater.

Vereint mit der unbegrenzten Herrlichkeit der göttlichen Kraft war die Gerechtigkeit im Gottesbewußtsein der palästinischen Judenschaft das wesentliche Merkmal Gottes. Sein Wille greift mit unbedingt verpflichtender Macht nach dem Willen und dem Handeln des Menschen, gibt ihm das Gesetz, widersteht jeder Abweichung von ihm und macht aus dem Gott gehorchenden Werk das Heil des Menschen. Auch diese Gewißheit bekam durch die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus die vollendete Befestigung. Es gab für sie deshalb kein Wirken Gottes, das nicht die Offenbarung seiner Gerechtigkeit wäre, keine Hoffnung auf Gott, die nicht Gottes Gerechtigkeit zu schauen begehrte, keine Anbetung, die nicht Gottes Gerechtigkeit pries¹⁾. Darum trug für sie jeder religiöse Wille zugleich die sittliche Entschiedenheit in sich, die Absage gegen alles Böse, die Bereitschaft zu jedem guten Werk und aus ihrer Verkündigung Jesu als des Christus wurde die Fortsetzung seines Bußrufs, der von allen, die sich ihm anschlossen, die Trennung vom Bösen forderte. An dieser Stelle entstand für die Jünger nie eine Schwankung, vollends nicht dadurch, daß ihnen Jesus am Willen und Wirken Gottes noch etwas Größeres gezeigt hatte als jene Gerechtigkeit, die unser menschliches Wirken ordnet und es der Wahrheit gemäß zum Ziele führt. Gottes Gnade hatte er ihnen gezeigt, seine neu beginnende, frei gebende Güte, durch die er für sie zum Vater wird. Nun versank das menschliche Verdienst mit der Erkenntnis des gebenden Gottes; dadurch verschwand aber das göttliche Gebot nicht, sondern füllte sich mit Kraft. Nicht verschwand die verpflichtende Kraft des göttlichen Willens, nicht die Verwerflichkeit des gegen ihn sich auflehrenden Eigenwillens; vergangen war nur der Synergismus, der das menschliche Werk neben oder gar über das göttliche Wirken stellte, und entstanden war der Gehorsam, der den Willen Gottes vernimmt und tut. Denn Gottes Gnade zeigte sich im Werk Jesu darin, daß er die für Gott geheiligte und von der jüdischen und menschlichen Schuld befreite Gemeinde schuf. Darum vereinte die Botschaft der Jünger die Bezeugung des göttlichen Rechts und die Anbietung der vollkommenen Gnade und der Gedanke konnte nicht entstehen, daß sich die Fülle der Gnade darin erweise, daß sie von den sittlichen Normen befreie. Vielmehr wird Gottes Wille

14, ¹⁾ Röm. 1, 17. Mat. 6, 33. Apok. 16, 5.

als gut, als von allem Bösen geschieden und von ihm scheidend gedacht und das Werk der Gnade darin gefunden, daß sie den Willen des Menschen dem guten Willen Gottes unterwerfe. Gottes Gnade schafft die Gerechtigkeit. Das Vermögen der Jünger, sich über den Gerechtigkeitsgedanken der Schule zu erheben, der den Zwiespalt zwischen dem Recht und der Gnade nie überwand, und beide als das einträchtige Merkmal des göttlichen Wirkens zu fassen, entstand nicht durch eine Leistung ihres Denkens, da nirgends ein Versuch sichtbar wird, aufzuzeigen, warum die Gnade eine Grenze habe, an der das Gericht eintrete, und warum die Geltung des Rechts dadurch begrenzt sei, daß die Gnade frei über ihm walte, wieso aus der göttlichen Gnade die Verpflichtung des Glaubenden entstehe und warum sie unzerreißbar sei. Nicht Theorien, sondern die Geschichte Jesu schuf die Heilung des Risses in ihrem Gottesbewußtsein, die Einigung der Gerechtigkeit und der Gnade in Gott; die Jünger besaßen sie deshalb, weil sie ihn kannten. Darum war die Vollständigkeit der göttlichen Gnade und die Heiligkeit des göttlichen Gebots für sie bei jeder Erinnerung an Gott so miteinander verbunden, daß nie eine Spannung zwischen ihnen entstehen konnte. Für sie hatte der einträchtige Wille des einen Gottes an beiden Normen sein Merkmal, weil im Leben und im Sterben des Christus beide sichtbar waren. In dieser Fassung des christlichen Ziels zeigt sich anschaulich, wie kräftig das in den Jüngern weiterlebte, was Jesu ihnen gegeben hatte.

2.

Der Christus Gottes.

Zuerst erweckte die Botschaft der Jünger unvermeidlich den Eindruck, daß sie einen Menschen vergötterten, da sie ja dem Menschen Jesus ihren Glauben, ihre Liebe, ihre Hoffnung, ihre Anbetung darbrachten. Darum hing ihr Erfolg völlig davon ab, daß sie den Gedanken zu überwinden vermochten, daß von ihnen an Stelle Gottes oder neben Gott auch noch der Mensch Jesus angebetet werde. Konnten sie diesen Gedanken nicht vernichten, so zerfiel ihr Werk. Wie klar und geschlossen die Jünger von Anfang an arbeiteten, wird daran sichtbar, daß uns aus der apostolischen Gemeinde kein einziges Wort erhalten ist, das sich einem christlichen Polytheismus näherte, Gott von Jesus trennte und mit dem Gebet und Glauben zwischen beiden schwankte. In allen ihren Formen richtet die urchristliche Botschaft den Blick auf die Einheit Jesu mit Gott, die durch die Ein-

ordnung seines Werkes in das göttliche Wirken entsteht. Da der Gottesgedanke ohne Schwankung die ganze Verkündigung beherrscht, wird Jesus nicht als ein Ersatz für Gott, sondern um Gottes willen gepredigt, weil er ihn sandte und durch ihn wirkt. Darum, weil er Gott angehört, glauben die Jünger an ihn, damit sie durch ihn Gewißheit Gottes, Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Gott erlangen. Es kam zur wirksamen Offenbarung, daß Jesus fromm gewesen war; durch ihn waren es auch seine Jünger geworden und durch sie wurde auch die Gemeinde fromm. Ihre ganze Arbeit stand deshalb unter der Regel, daß jedermann wahrnehmen müsse, daß sie aus der Liebe Gottes heraus dächten und handelten.

Das machte ihnen Formeln unentbehrlich, die Jesu Gemeinschaft mit Gott als vollständig und ewig beschrieben, weil dadurch erkannt wurde, warum und wie sie mit dem Anschluß an Jesus die Gemeinschaft mit Gott empfangen, nicht deshalb, weil sie den Menschen Jesus vergötterten, sondern deshalb, weil Gott sich in ihm geoffenbart hatte. Das führte aber die Jünger nicht zu derjenigen Gedankenreihe, die die spätere Kirche »Christologie« genannt hat, die deutlich machen will, durch welche Vorgänge Gott in Jesus gegenwärtig sei und seine Menschheit mit sich vereine. Denn die Überzeugung der Jünger, daß Jesus die vollständige Teilnahme am göttlichen Wirken habe, entstand aus seiner königlichen Sendung und aus der Vollständigkeit seiner Gottesliebe. Darum sprachen sie die Geeinheit Jesu mit Gott durch die beiden gegebenen Vorstellungen aus: Der Geist Gottes und das Wort Gottes hat ihn gemacht¹⁾.

Damit, daß nun der messianische Gedanke nicht mehr die Unbestimmtheit einer Hoffnung hatte, sondern an das von Jesus Vollbrachte angeheftet war, war der Satz gegeben, daß sich jetzt Gottes letztes Ziel enthüllt habe und seine vollkommene Gnade wahrnehmbar geworden sei. Das brachte in das Werk der Jünger von Anfang an die mächtige Spannung hinein, in die der Christusgedanke das Handeln versetzt und die sich schon im Wirken Jesu gezeigt hatte. Der ist der Christus, der die Gemeinde zur ewigen Vollendung führt; darum verlangte seine Verkündigung von den Jüngern, daß sie für das, was durch ihn entstanden war, die absoluten Begriffe verwandten, die das Vollkommene beschrieben. Sie mußten zeigen, daß in dem, was sie durch Jesus geworden waren und der Menschheit brachten, die alles vollendende Gnade wirksam sei. Davor stand nun aber in einer Deutlichkeit, die den früheren Stand des Bewußtseins weit überragte, die Ent-

¹⁾ Der Geist: Mat. 1, 20. Luk. 1, 35. 1 Petr. 1, 11. Röm. 1, 4. Wort: Joh. 1, 1.

hüllung des Gegensatzes, mit dem sich der Mensch Gott widersetzt. Die Gabe Gottes war abgewiesen, der Christus getötet worden. Seine Verkündigung wurde daher zur Bezeugung der Verwerflichkeit der Welt und gleichzeitig vollständig zur Anbietung der göttlichen Gnade, weil Jesus durch seinen Tod in seine Herrschaft eintrat, durch die er die Herrlichkeit Gottes an der Menschheit offenbart. Zur Verkündigung der Gnade wurde die Botschaft der Jünger wieder nicht durch eine Leistung ihres Denkens, nicht durch den Gewinn einer lehrhaften Formel, sondern durch die Wucht der Tatsache, daß Gott den Christus der Menschheit gibt, obwohl sie ihn kreuzigt, und daß aus seinem Kreuz, weil er auch am Kreuz der Christus ist, nicht der Fluch über Israel und die Welt, sondern ihre Berufung zu Gottes Reich entsteht. Da die Jünger Jesus als den zu verkünden haben, der Israel auch jetzt trotz seiner Schuld sucht und zum Leben führt, wird durch seinen Tod den von ihm Berufenen die vollkommene Vergebung gewährt und die Reue, die die Kreuzigung Jesu in den Glaubenden erweckt, wird unmittelbar zur Liebe, weil sie in der Erkenntnis besteht, daß Gottes Gnade verkannt, Gottes Gabe verachtet worden ist. Das aus dem Tod Jesu entstandene Resultat stellten die Jünger sofort unter die teleologische Betrachtung, indem sie sagten, eben dazu sei Jesus gestorben, damit er vergeben könne. Sie verehrten darum sein Blut als das, was ihnen das Heil spendete; es machte sie rein und gerecht. Da ihr ganzes Denken unter der Herrschaft des Gottesgedankens stand, sahen sie in den Tatsachen die Offenbarung des göttlichen Willens. Was durch Jesu Kreuz geschehen war, das war von Gott gewollt; denn es war von ihm bewirkt. Dieser Gedankengang war deshalb in den Jüngern befestigt, weil Jesus selbst über sein Ende so geurteilt hatte und weil ihnen seine Deutung seines Kreuzes im Abendmahl stets gegenwärtig blieb.

Der Christusgedanke machte es aber unmöglich, daß an Jesus nur die Gewißheit der Vergebung entstand. In ihm war der Vollendete erkannt, der die Vollendung schafft, und das Vollkommene war so in die menschliche Geschichte hineingetreten, daß es die eigene Lebensgeschichte der Glaubenden ergriff. Dadurch gewannen alle Begriffe, die zunächst für die Eschatologie geprägt waren, nun auch eine Beziehung zur Gegenwart und einen neuen Sinn; die Herstellung der ganzen Gemeinschaft zwischen den von Christus Regierten, die Sammlung der Völker in die eine heilige Gemeinde, ihre Regierung und Belebung durch den göttlichen Geist, die Wiedergeburt, die Sohnschaft Gottes, die Rechtfertigung, die Vollkommenheit, die Auferstehung, das ewige Leben,

die Verherrlichung, dies alles waren bisher eschatologische Begriffe und wanderten nun alle in die Gegenwart hinein und füllten das jetzt für die Jünger hergestellte Verhältnis zu Gott.

Der doppelte Gegensatz, in den Jesus die Herrschaft Gottes gebracht hatte, gegen das Böse und gegen den Tod, wurde von den Jüngern festgehalten; sie sahen darum die Sünde und den Tod unter sich. In der Beziehung zur Gegenwart setzte sich aber eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Urteilen durch, weil die Überwindung des Bösen in anderer Weise zum Erlebnis und Besitz der Glaubenden wurde als die des Todes. Die Befreiung vom Tode wurde mit einer gesicherten Hoffnung, die das Gehoffte als Eigentum erfaßte, erwartet und auch die Erlösung vom Bösen wurde gehofft, weil sie das überragt, was der Lebensstand der Menschheit jetzt zuläßt; sie wurde aber zugleich jetzt schon im Wollen und Handeln der Glaubenden offenbar. Nun konnten sie mit reinem Willen Gott dienen. Nicht erst Paulus hat bewirkt, daß die Erlösung vom Bösen der Erlösung vom Tode übergeordnet wurde; diese Entwicklung der Christenheit war von Anfang an dadurch begründet, daß der Tod Jesu dasjenige Ereignis war, das ihr ganzes Denken und Wollen beherrschte. Vor der Auferstehung, die ihr das ewige Leben verbürgte, stand sein Kreuz mit der Erkenntnis der Schuld und mit der Befreiung vor ihr. Darum wurde die Vergebung des Christus nicht nur gehofft, sondern empfangen, die Versöhnung mit Gott nicht nur erwartet, sondern erlangt und durch sie die Trennung des Menschen vom Bösen bewirkt. Daher wird aus der Jüngerschaft die Gemeinde derer, die geheiligt und gerechtfertigt sind.

Indem sie die Kirche zur Gemeinschaft der Heiligen machten, gingen die Jünger über das hinaus, was Jesus vor seinem Tod in ihr Bewußtsein gelegt hatte¹⁾. Es bleibt aber völlig durchsichtig, weshalb ihnen dies nicht als eine neue Frömmigkeit erschien, die sie von ihm getrennt hätte, da ja ihre Zuversicht, daß sie die Heiligen seien, unmittelbar aus der religiösen Fassung entstand, die Jesus seinem Herrschaftsgedanken gegeben hatte. Weil er seine Herrschaft dadurch ausübte, daß er den Menschen zu Gott führte, sind die, die ihn kennen und ihm gehören, durch ihre Verbundenheit mit ihm Gottes Eigentum und besitzen die Heiligkeit.

Die Aussagen der Jünger über den Christus wären unmög-

¹⁾ Der Heiligkeitsgedanke tritt in den Worten Jesu zurück; doch hatte er schon dadurch, daß er sich als den bleibenden Tempel über das alte Heiligtum stellte, den Jüngern den priesterlichen Charakter gegeben, Mat. 12, 5. 6., Joh. 2, 19. Vgl. auch den Simon gegebenen Namen „Stein“ im Tempel Gottes.

lich gewesen, wenn es keinen Vorgang gäbe, der den Menschen auch jetzt, während der Christus unsichtbar ist, mit ihm verbindet. Diesen Vorgang sahen die Jünger im Glauben und sie hatten nicht das Bewußtsein, daß sie damit eine eigene, neue Frömmigkeit schufen an Stelle derjenigen, die ihnen Jesus gegeben hatte, sondern handelten in der Überzeugung, daß er den Glauben an ihn in ihnen bewirkt, ihn von ihnen verlangt und ihm seine unbegrenzte Verheißung gegeben habe. Darum stellten die Jünger jetzt den Glauben über alle anderen religiösen Leistungen und machten ihn zum Merkmal der Frömmigkeit, so daß sie den Glauben auch zur Benennung der von ihnen gesammelten Gemeinschaft benützten. Diese Bedeutung erhielt der Glaube deshalb, weil er den Anschluß an den Christus herstellte, da er alle, die ihm Glauben erwiesen, unter seine Verheißung gestellt hatte. Aber auch nach seiner in das Bewußtsein fallenden Seite stellte sich der Glaube als ein neues Erlebnis dar, das zum Kennzeichen der neuen Gemeinde werden mußte. Denn neben der Gewißheit Gottes und der Zuversicht zu ihm, die an der Verkündigung des Christus entstanden, erschien den Jüngern ihre frühere Frömmigkeit als Ungewißheit und Zweifel, als Angst, als Stützung auf die eigene Leistung, die nach dem gnädigen Gott erst sucht. Erst jetzt, erst mit der Kenntnis Jesu empfangen die, die sein Wort annahmen, jene Gewißheit Gottes, die ihr Vertrauen zu ihm wandte, und daran, daß sie nun zu glauben vermochten, nahmen sie wahr, daß der Christus sie berufen und geheiligt habe.

Der Glaube an Jesus konnte aber nicht ohne die Hoffnung auf ihn entstehen, da das königliche Ziel Jesu über das hinausging, was in der Gegenwart erreichbar war. Die Weissagung der Jünger, mit der sie die Hoffnung auf ihn gründeten, blieb völlig unter der Leitung der Weissagung Jesu. Die echte, willensstarke Hoffnung, die der Vorblick auf die kommende Offenbarung Jesu in ihnen begründete, begehrte nach zwei Zielen: der Christus kommt zur Rettung seiner Gemeinde, um sie mit sich zu vereinigen, und er kommt als der Herr der Menschheit zu ihrer Reinigung und Vollendung. Zwischen diesen beiden Zielen entstand keine Spannung, da die Jüngerschaft ihr eigenes Ziel und das Heil aller nicht gegeneinander in einen Gegensatz brachte. Weder in dieser noch in jener Fassung wurde ihre Hoffnung einem eigensüchtigen Seligkeitsgedanken untertan, sondern begehrte die Erscheinung des Christus deshalb, weil er die Offenbarung der göttlichen Herrschaft bewirkt und dadurch seine Sendung vollführt,

Das Werk des Wiederkommenden besteht im Vollzug des Rechts, dessen absolute Geltung die Weissagung nachdrücklich bezeugt. Nicht nur an der Welt handelt er als der Richter, sondern zuerst an seiner Gemeinde. Von einer parteiischen Verkrümmung der göttlichen Normen zu Gunsten der eigenen Genossenschaft, die sie nicht gleichmäßig für alle in Geltung setzte, waren die Jünger durch die Worte Jesu gänzlich getrennt. Mit ihrer Zuversicht zu ihm, daß er die an ihn Glaubenden rette, muteten sie ihm keine Nachsicht gegen ihre eigenen Sünden zu, sondern hielten daran fest, daß seine Gegnerschaft gegen das Böse vollkommen sei und daß die Schuld derer, die ihn kennen, wenn auch sie sündigen, größer als die der anderen sei.

Darum diente ihnen ihre Hoffnung nie nur als Genußmittel, sondern wurde zum Motiv, das ihre Arbeit stärkte. Sie verschaffte ihnen nicht nur die Tröstung, sondern ebenso sehr die Spannung ihrer Tatkraft. Mit der Wiederkunft des Christus endet die Macht des Todes und das Leben beginnt; darum wird mit ihr die Auferstehung verbunden. Dagegen bleibt der Zustand der Menschen nach dem Tode und der Ort, an den dieser sie führt, verhüllt. Der Gedanke genügte den Jüngern, daß sie auch dann beim Herrn seien¹⁾. Die Begründung der Hoffnung geschah nur durch den Christusgedanken, der Jesus zum Geber der göttlichen Gnade und darum des ewigen Lebens macht. Zu physiologischen Theorien, die die besondere Substanz der Seele und ähnliches zur Begründung der Hoffnung heranzogen, griffen die Jünger nicht. Aus der Verbundenheit mit Gott entsteht das Leben und die Glaubenden sind über ihren Ausgang beruhigt, weil an Jesus das ewige Leben offenbar geworden ist. Indem sie mit ihm verbunden sind, sind sie mit dem Lebendigen vereint und vom Tod befreit. In allen diesen Grundstrichen der Eschatologie blieb der Zusammenhang zwischen den weissagenden Worten Jesu und der Weissagung der Apostel fest.

3.

Die Gegenwart des Geistes bei den Jüngern.

Die erste Bedingung, ohne die die Erweiterung der Jüngerschaft zur Kirche nicht zustande kam, war, daß die Jünger über das königliche Recht Jesu Gewißheit besaßen; sie war ihnen durch die Ereignisse der Osterzeit gegeben. Die zweite Bedingung bestand in den Vorgängen, die ihnen die Überzeugung gaben,

¹⁾ So schon im Gebet des Stephanus, Apostelg. 7, 58. Vergl. 2 Kor. 5, 1, Phil. 1, 20. 2 Tim. 4, 18.

daß von jetzt an Gottes Geist bei ihnen sei. Sie tritt uns in den Schriften, die uns den Einblick in die Gemeinde gewähren, überall so stark und stetig entgegen, daß sie sich als ein wesentliches Merkmal der apostolischen Frömmigkeit erweist. Die Gemeinde Jesus besteht aus denen, die der Geist bewegt; sie ist, weil er in ihr wohnt, Gottes Tempel. Wer durch die Taufe mit ihr vereint wird, erhält die Gabe des heiligen Geistes. Daher ist der, der nichts vom Geist vernahm, nicht Christ. Durch den Geist besitzen die an Jesus Glaubenden das Leben und ihre Lebensführung hat im Geist ihren Grund und ihre Regel¹⁾.

Diese Gewißheit hat sich in den Jüngern nicht nur durch einen Schluß aus der Verheißung der Schrift und Jesu befestigt²⁾, sondern heftete sich an bestimmte Erlebnisse an und hatte eine geschichtliche Begründung. An dem auf den Tod Jesu folgenden Pfingsttag erlebten die Jünger in Jerusalem die Ankunft des Geistes³⁾. Sie nahmen sie an Zeichen wahr, die teils im Bereich der Natur eintraten, teils ihr inwendiges Leben als vom Geist bewegt erwiesen⁴⁾. Diese Vorgänge wurden zwar nicht als die bleibende und notwendige Versichtbarung des Geistes betrachtet, behielten aber deshalb für die Gemeinde eine fortwirkende Wichtigkeit, weil sich an ihnen ihre Überzeugung begründete, daß der Geist ihr verliehen sei.

¹⁾ Röm. 8, 9. 14. 1 Kor. 3, 16. Apostg. 2, 38. 19, 2. Gal. 5, 25. — ²⁾ Zur Verheißung Jesu vgl. Gesch. des Christus S. 458—464 und nach der Auferstehung S. 535. — ³⁾ In der Versammlung von etwa fünfhundert Männern, denen allen der Anblick des Auferstandenen gegeben wurde, 1 Kor. 15, 6, hat Paulus nicht den Beginn der Gemeinde gesehen, so daß wir darin die ursprüngliche Form der Pfingstgeschichte zu suchen hätten. Denn der Anblick des Auferstandenen wurde nie zum Merkmal der Gemeinde gemacht, so daß er zum Erlebnis aller ihrer Glieder wurde. Paulus faßt wie die Evangelien die Ostergeschichte als denjenigen Vorgang auf, durch den das Apostolat, nicht schon die Kirche, entstand, und sah in der Sendung des Geistes einen neuen göttlichen Akt, der auf das Kreuz Jesu folgte und durch dieses begründet war. Gal. 4, 6. — ⁴⁾ Der Bericht über das Pfingstwunder hat wahrscheinlich eine gewisse Beziehung zu der nach der Haggada vorgestellten Verkündigung des Dekalogs am Sinai, nach der er nicht nur in der Sprache Israels, sondern in den Sprachen aller Völker verkündet und auch von den Heiden gehört, aber von ihnen verworfen wurde. Der Abstand des Pfingstberichts von der Erzählung über den ersten Bundesschluß bleibt aber so groß, daß er nicht nur als ein Konkurrenzgebilde zu ihr verstanden werden kann. Denn die Verkündigung des Christus erfolgt hier nur an die in Jerusalem Versammelten und jede Formulierung des allen Völkern hörbar gemachten göttlichen Worts fehlt. Die Parallele zur Haggada stellt jedenfalls fest, daß der Pfingstbericht nicht eine freie Dichtung des Lukas, sondern eine in der palästinischen Kirche vorhandene Überlieferung gewesen ist.

Damit war den Jüngern gegeben, daß sie von der Gegenwart nicht urteilen konnten, sie sei an göttlicher Gnade und Offenbarung leer. Gott erwies ihnen seine Gnade nicht nur einst, als Jesus auf der Erde war, und nicht bloß künftig, wenn er wiederkommt. So hätten sie der neuen Gemeinde bloß Geschichte und Eschatologie, bloß Erinnerungen und Hoffnungen zu geben vermocht. Nun aber bekam Gottes Gnade durch den Geist eine immer neue Bezeugung, die das eigene Erleben der Gemeinde bestimmte, da sie inwendig in den Glaubenden geschah. Sie nahmen an ihrem eigenen inwendigen Zustand Gottes Herrschaft wahr, wodurch sie erlebten, daß der Christus bei ihnen war und sie führte. Die Voraussetzungen, durch die der Gedanke an eine innerliche Wirksamkeit Gottes im Menschen erst möglich wird und ethisch rein bleibt, so daß er nicht in eine maßlose Hoffart umschlägt, waren durch die Arbeit Jesu in den Jüngern geschaffen. Er hatte ihren inwendigen Streit gegen Gott beendet, sie mit Gott versöhnt, sie dadurch vor Gott völlig gebeugt, von der Hoffart befreit und in die Liebe Gottes gestellt, die sie an jedem Versuch hinderte, Gottes Gabe ihrem selbstischen Willen dienstbar zu machen. Nach der ethischen Seite hin ist die Tatsache nicht rätselhaft, daß sich der Gedanke, der Geist sei bei den Jüngern, erst dann in ihnen befestigen konnte, als Jesu Verkehr mit ihnen abgeschlossen war¹⁾.

Durch den die Gegenwart des Geistes aussagenden Satz erhielt die Zuversicht der Jünger zu Jesus die Vollendung. Er selbst war durch den Geist in seiner Gemeinde wirksam. Was der Geist ihr sagte, sagte ihr der Christus und sie lebte in ihm, indem sie im Geist lebte¹⁾. Das gab der auf ihn gerichteten Hoffnung die beharrende Kraft. Schon jetzt, während die Gemeinde vom Christus getrennt ist, sammelt und regiert er sie durch den Geist; das geschieht aber dazu, damit sie in der kommenden Welt völlig mit ihm vereinigt werde.

Dadurch, daß der Glaube und die Hoffnung der Christenheit auf Jesus gerichtet wurden, wurde ihr Denken und Wollen zum Wort hin gewandt, das die Boten Jesu ihr sagten; dadurch dagegen, daß sich mit ihm die Gewißheit des Geistes verband, waren die Glaubenden nach innen gewandt und auf das aufmerksam gemacht, was in ihnen selbst geschah. An die von außen her ihnen gegebene Offenbarung und Leitung, die ihnen durch die Geschichte Jesu gewährt war, schloß sich die ihnen von innen gegebene Weisung an. Jene gab ihrem Glauben

¹⁾ Über die ethischen Voraussetzungen siehe Geschichte des Christus 458. — ²⁾ Röm. 8, 9. 10. Apok. 2, 7.

die Festigkeit, die aus der fertigen, vollzogenen Tatsache entsteht; diese begleitete ihr Handeln, machte ihnen ihre Aufgabe sichtbar, weckte ihre Tatkraft und gab ihr zur Ausführung ihres Dienstes die Kraft¹⁾. Aus der Überzeugung, daß die beiden Mittler der göttlichen Offenbarung und Gnade, der Christus und der Geist, zusammenwirken, entstanden die wesentlichen Merkmale des Christentums.

Da im Geist die Gabe des Christus an die Seinen gesehen wurde, war der Gedanke den Jüngern unmöglich, daß die Gegenwart des Geistes bloß auf ihr eigenes Heil hinziele; sie trat vielmehr sofort mit ihrer Arbeit in Verbindung. Der Jünger brauchte den Geist deshalb, weil er der Bote Jesu war, und die Gemeinde deshalb, weil sie der Welt seine Herrschaft zu zeigen hatte. Eine egoistische Betrachtung des Geistes, die von ihm nur die Steigerung der eigenen Kraft und Seligkeit erwartet, tritt nirgends hervor; sie wäre auch nur durch eine bewußte Abwendung vom Wort Jesu möglich geworden.

Darum wird auch die Verheißung des Geistes universal gefaßt. Seine Ankunft geschieht nicht bloß für die Jünger, sondern für die Welt, damit ihr der Zugang zu Christus und zu Gott gewährt sei. Es verband sich mit der Gegenwart des Geistes sofort und ohne jede Schwankung die universale Fassung der göttlichen Gnade, die ihre Offenbarung auf alle bezog. Die Sendung des Sohnes und die des Geistes blieben somit in der universalen Fassung ihres Ziels miteinander parallel. Daher wird im Verlauf der apostolischen Arbeit nirgends der Zweifel sichtbar, ob auch der Geist für alle gekommen sei und nicht nur einzelnen Bevorzugten gewährt werde. Das ergab sich nicht nur aus der alttestamentlichen Weissagung, die den Geist der messianischen Gemeinde in ihrer Gesamtheit versprochen hatte, sondern noch mehr aus der Verbundenheit des Geistes mit der Wirksamkeit des Christus, der den Universalismus der göttlichen Gnade mit erfolgreicher Macht in die Jünger hineingelegt hatte. Er hatte alle mit sich und miteinander in eine volle Gemeinschaft gebracht und die Vorstellung von Rangunterschieden vor Gott zerstört. An den Universalismus, den Jesus selbst betätigt hatte, schloß sich folgerichtig die Zuversicht an, daß auch die Gabe des Erhöhten allen Glaubenden gegeben sei, wie er für sie alle gestorben und auferstanden war.

¹⁾ Jetzt verschwand nicht nur jedes heidnische Omen, sondern auch „die Gottesstimme“ der Synagoge, ebenso das Los,

4.

Das Amt der Boten Jesu.

Dadurch, daß sich die Jünger gläubig mit dem königlichen Ziel Jesus einigten, war auch dasjenige Wort Jesu in ihnen befestigt, das ihnen die Sendung als seinen Boten verliehen hatte. Es stand ihnen fest, daß sie nicht bloß in der Stille auf ihn warten durften, bis er selbst seine Herrschaft aufrichte, sondern daß sie ihn zu verkündigen hatten. Durch ihre Botschaft machte Christus jetzt seine Gegenwart und Herrschaft offenbar.

Die rätselhafte Größe, die das Unternehmen der Jünger besaß, wurde von ihnen kräftig empfunden. Trat es nicht zum menschlichen Bewußtsein in einen unüberwindlichen Widerspruch? Sie wollten bei ihren Hörern nicht nur das erreichen, daß sie, sei es mit Freude, sei es mit Furcht, abwarteten, wie Jesus sich offenbaren werde, sondern daß sie an ihn glaubten und dadurch zu einer wirksamen und vollständigen Gemeinschaft mit ihm verbunden seien, wie er sie ihnen selbst dadurch gewährt hatte, daß er sie mit sich im Glauben verband¹⁾. Konnten sie sich aber dem, den sie nicht sahen, mit dem vollständigen Vertrauen hingeben, das ihm das ganze Leben unterwirft²⁾? Die Jünger überwandten aber diese Erwägungen dadurch, daß sie die Verkündigung des Christus in derselben Weise, wie es die Sendung des Christus gewesen war, als Gottes Werk betrachteten, bei dem ihnen nur die Stellung der Knechte zufiel. Ihre Arbeit war von Gottes Wirken umfaßt, das den Christus offenbart und den Glauben an ihn schafft, und dieser Gedanke bekam dadurch die Bestätigung, daß sie als die zu reden vermochten, denen Gott durch seinen Geist ihr Wort und Werk gab. Darum kehrt jene Schätzung des Worts, die Jesus zum „Evangelisten“ gemacht hatte³⁾, bei den Jüngern unverkürzt wieder. Auch sie sahen in der Botschaft Jesu nicht nur eine Lehre, die den Hörern zu Erkenntnissen verhalf, sondern die wirksame Gewährung der göttlichen Gnade, die sich ihnen durch ihre Verkündigung zu eigen gab.

Neben der Verkündigung der Botschaft Jesu bildete das Gebet einen wesentlichen Teil der Tätigkeit der Apostel. »Sie beharrten im Gebet und im Dienst am Wort⁴⁾«. Dadurch brachten sie ihr Wirken mit dem göttlichen Willen in einen bewußten, beständig festgehaltenen Zusammenhang und machten sichtbar,

¹⁾ 1 Joh. 1, 1—4. — ²⁾ 1 Petr. 1, 8. Joh. 20, 22. Hebr. 11, 1. — ³⁾ Gesch. des Christus S. 133 ff. — ⁴⁾ Apostg. 6, 4. 10, 9. Für Paulus vgl. S. 247.

daß das Ziel ihrer Arbeit nicht nur im Menschen, sondern zuerst über ihm in Gottes Verherrlichung liege. Durch das Gebet erhielt ihre Tätigkeit den kultischen, priesterlichen Charakter; sie bekam darum ihr Ziel darin, daß sie in den Gemeinden das Gebet erzeugte, durch das Gott mit Bitte und Dank gepriesen wird¹⁾.

Ihr Wort hatte in ihrer Zeugenschaft das Merkmal, auf dem sein Wert beruhte. Daß sie die Zeugen der Geschichte Jesu waren, machte ihr Amt unersetzbar, wie dies bei der Wahl des zwölften Apostels hervorgehoben wurde und wie dies auch die Erörterungen über das Apostelrecht des Paulus zeigen. Man muß den auferstandenen Christus gesehen haben; sonst ist man nicht sein Bote²⁾. Die pneumatische Ausrüstung des Apostels bestätigte zwar seine Sendung; aber das Wichtigste blieb immer das, daß er als Augenzeuge des Ausgangs Jesu die geschichtlichen Sätze des Evangeliums verbürgte.

Dadurch wurde aber die Arbeit der Apostel nicht darauf beschränkt, durch die Erinnerung an ihren Verkehr mit Jesus der Gemeinde die Kenntnis ihres Anfangs zu verschaffen; vielmehr bekam die Beziehung, in die sie als die Boten des Christus zu allen traten, ihre Tiefe dadurch, daß durch sie für ihre Hörer eine gegenwärtige Berührung mit Gott entstand. Die Gnade und das Gericht Gottes werden durch ihr Wort und ihr Werk an den Menschen wirksam. Sie öffnen und verschließen den Zugang zu Gottes Herrschaft. Wer sie täuscht, belügt den heiligen Geist und ihren Beschluß beschloß der heilige Geist mit ihnen³⁾. Dieses Machtbewußtsein, das völlig gleichartig an den Aposteln Jerusalems und an Paulus sichtbar wird, entstand nicht aus ihrer individuellen Begabung und Größe, sondern hatte seine Begründung einzig in ihrer Verbundenheit mit Jesus, die sich jetzt darin fortsetzte, daß er sie durch seinen Geist regierte.

5.

Die Sendung der Jünger an Israel.

Im Verhältnis zur Judenschaft sahen die Jünger ihren nächsten Beruf darin, die Gemeinschaft mit ihr dadurch festzuhalten, daß sie die Teilnahme an ihrem Kultus im Tempel und im Betsaal fortsetzten⁴⁾. Dazu war ihnen dadurch die Möglichkeit gegeben,

¹⁾ 2 Kor. 1, 11. 4, 15. — ²⁾ Apostg. 1, 21. 22. 1 Kor. 9, 1. 15, 7. 8. —

³⁾ Apostg. 5, 3. 15, 28. — ⁴⁾ Der Abbruch der Gemeinschaft wurde nicht von der Christenheit herbeigeführt, sondern kam dadurch zustande, daß die Judenschaft sie bannte.

daß die Judenschaft schon vorher eine Mehrzahl von religiösen Sonderbildungen umfaßte, von Häresien, die ihre besondere Sitte und ihr eigenes Dogma hatten, ohne sich deshalb von der Gesamtgemeinde zu scheiden. Vom jüdischen Standpunkt aus war die um die Apostel versammelte Gemeinde eine jüdische Sekte¹⁾. Das war sie aber nur in den Augen ihrer Gegner. Wenn auch heute gesagt wird, daß die erste Christenheit eine jüdische Sekte gewesen sei, so wird damit das Urteil ihrer Bestreiter wiederholt, das die Jünger nie als richtig anerkannten und nicht in ihre Selbstbeurteilung aufgenommen haben. Sie haben vielmehr den Universalismus, der die Berufung an das ganze Israel richtete, im Gehorsam gegen Jesu Anweisung festgehalten. Ihre Gemeinschaft war zwar jetzt fester organisiert, als es der Jüngerkreis vor Jesu Tod gewesen war. Weil aber Christus der Schöpfer der zum ewigen Leben berufenen Gemeinde ist, waren die an ihn Glaubenden nicht eine einzelne Gruppe innerhalb des Judentums, sondern die Gemeinde Gottes, die eine, die ihm geheiligt, darum aber für alle offen ist²⁾.

Die Aufgabe der von ihnen gesammelten Gemeinde erkannten die Jünger darin, daß sie das sei, was Israel sein sollte, Gottes Gemeinde, Gottes Haus und Volk, die Heiligen und Erwählten. Für ihr Verhältnis zu Israel entstanden daraus zwei Formeln nach den beiden Aussagen, die der Bußruf vereinte. Im Blick auf sein positives Ziel wurde gesagt, in der Christenheit werde Israel erhalten und vollendet; wurde dagegen der Nachdruck darauf gelegt, daß der Bußruf Israel das Urteil sprach, so wird die Neuheit der christlichen Gemeinde betont, die nun an die Stelle Israels trete, das dem Gericht Gottes verfallen sei. Beide Formeln begleiteten einander, weil die Forterhaltung Israels in der christlichen Gemeinde immer als eine neue Schöpfung, die Herstellung der neuen Gemeinde immer auch als die Vollendung der früheren betrachtet worden ist.

Es war für die Christenheit eine Existenzfrage, daß sie an dieser Selbstbeurteilung festhielt und die von ihren Gegnern ihr aufgedrängte Denkweise abwehrte. Denn das Bestreben, die Gemeinde als eine gesonderte Gruppe in sich abzuschließen, hätte die Selbsterhaltung zur egoistischen Sucht verkehrt. Mit der Abstoßung der anderen wird der eigene Wert ans Licht gehoben; dort entsteht Verachtung, hier Selbstbewunderung. Man lernt und übt das Hassen und kämpft für sich. Damit hätte sich die Gemeinde innerlich zerstört. Die Versuchung,

¹⁾ Apostg. 24, 14. — ²⁾ Daß dies schon in den ersten Monaten in Jerusalem so war, zeigt Gal. 1, 13 = 1 Kor. 15, 9 („Die Kirche Gottes“).

daß sie aus sich eine Sekte machten, trat aber von Anfang an mit der größten Stärke an die Jünger heran. Da die Judenschaft sie mit brutaler Gegnerschaft zurückstieß, mußten sie die Gemeinschaft mit ihr gegen ihren Willen festhalten. Im Blick auf die ihnen verliehene Gabe trugen sie das höchste Selbstbewußtsein in sich: sie und nur sie waren von Christus berufen; für sie war die Herrlichkeit der Endzeit bereitet; nur sie hatten Gottes Geist und waren durch ihn von der Welt geschieden. Es konnte ein schroffer Separatismus daraus werden, wenn die Apostel die Gemeinde anleiteten, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich wegen ihres christlichen Besitzes zu bewundern. Sie hätten aber dadurch denselben Sturz in sich wiederholt, durch den nach dem Urteil Jesu der Pharisäismus gefallen war.

Die Jünger haben aber den Streit mit der Judenschaft im Glauben begonnen und ihn auch durch den langen und heißen Kampf hindurch bewahrt und die junge Christenheit dazu gebracht, daß sie in Christus den Grund ihrer Existenz und Größe erfaßte und damit auf den Kampf für ihre eigene Größe und Macht verzichtete. Daß sie den Geist bei sich hatte, bedeutete für sie, daß sie sich durch ihn zu Gott ziehen und darum freilich von der Welt trennen ließ, aber so, daß sie auch vom genossenschaftlichen Egoismus getrennt war und durch den Geist mit allen verbunden wurde, weil er sie in den Dienst der göttlichen Gnade stellte. Dem Gebot Jesu, das die Liebe, die wir Gott, und die, die wir einander geben, miteinander vereinte, haben die Jünger gehorcht und keinen Haß bei sich zugelassen als den, der die Sünde abstieß. Es handelte sich beim Kampf mit den sektenhaften Reizungen um den ganzen Bestand der Christenheit; alles lag daran, daß sie die Erbitterung gegen die Judenschaft siegreich in sich niederhielt, sich hassen und bannen ließ, ohne dadurch selbst ins Hassen zu kommen, und im Anschluß an Christus von der alten Gemeinde frei wurde, ohne die Gemeinschaft mit ihr preiszugeben. Die neutestamentlichen Dokumente stellen fest, daß die erste Gemeinde diesen Sieg über sich selbst gewonnen hat¹⁾.

Darin trug die für die Jünger zunächst schwere Haltung Jesu ihre Frucht. Hätte er in sein Bußwort Stolz und in sein königliches Handeln Eitelkeit gelegt, so wäre daraus unvermeidlich eine sektenhafte Kirche entstanden. Nur dadurch, daß er in unbefleckter Selbstlosigkeit seinen Gang an das Kreuz vollendet

¹⁾ Hierher gehören bei Matthäus, Jakobus, Paulus, Petrus, Johannes und Lukas alle die Erscheinungen, die man ihren „Judaismus“ gescholten hat.

hatte, wurde es möglich, daß sich seine Gemeinde von der Welt schied ohne Zank, untereinander sich fest verband ohne Eigensucht, in der Judenschaft blieb ohne Abschwächung des Bußworts und dieses allen sagte ohne Selbstgefälligkeit. Das war ihr nur im Anschluß an das Verhalten Jesu möglich. Weil das Bußwort, das er ihr gab, sein Ziel in der Anbietung der Veröhnung hatte und die Gnade des Christus offenbarte, die Israel retten will, erzeugte es nicht Haß, sondern war selbst Liebe und schied den, der zur Buße berief, nicht von denen, denen er ihre Schuld zeigte, sondern war selbst ein Akt echter, völliger Gemeinschaft.

Den Griechen konnte die Botschaft Jesu erst dann gesagt werden, nachdem zwei Voraussetzungen vorhanden waren, einmal bestimmte göttliche Weisungen, die für ihre Empfänger die Sicherheit der Offenbarung hatten und ihnen die Gewißheit gaben, daß sie dieses Werk im Gehorsam gegen Gottes Willen taten, sodann eine Gedankenreihe, die die Einführung der Heiden in Gottes Gnade als mit dem Evangelium vereinbar erwies. Ohne diesen zweiten Besitz hätte sich aus jenen Erlebnissen, die die Sendung zu den Heiden als den Willen des Christus offenbarten, ein unfreier Gehorsam ergeben, der die ihm widersprechenden Überzeugungen niederzwang und den Willen Gottes, ohne ihn zu verstehen, auszuführen versuchte. Dadurch hätte sich die Heidenmission vom übrigen christlichen Handeln zu ihrem Nachteil unterschieden, da dieses immer auf Grund einer hellen Gewißheit geschah, die sich sein Recht zu verdeutlichen vermochte. Müßte sie eine solche entbehren, so wäre sie beständig durch einen inneren Mangel gehemmt geblieben. Andererseits hätte sie sich ohne die Erlebnisse, die in bestimmter Form den Trägern der christlichen Arbeit den Befehl zur Heidenmission erteilten, als eine menschliche Unternehmung dargestellt, die der göttlichen Regierung vorgreife. Schlüsse, mochten sie sich noch so einleuchtend aus festen Überzeugungen ableiten lassen, waren kein standhaltender Grund für das gute Gewissen derer, die die Völker zum Christus beriefen, da sie nicht als Philantropen mit Berufung auf ihren guten Willen aus Erbarmen mit den Heiden ihr Werk taten, sondern im Namen Gottes als seine Boten sprachen, die die göttliche Gnade den Völkern zu bringen beauftragt seien. Zum Auftrag gehörte aber mehr als ein Gedankengang, der die Notwendigkeit und Richtigkeit der Sache begriff. Die erste Frage blieb: war wirklich die Einführung der Völker in die Gemeinschaft des Christus Gottes Wille und des Christus eigenes Werk?

Der lukanische Bericht ist in dieser Beziehung höchst lehrreich. Durch die Erzählung vom Äthiopen hat Lukas auch darauf aufmerksam gemacht, daß die werbende Kraft des Judentums schon weithin gedrungen war und viele nach Jerusalem führte und daß die Weissagung der Schrift vielen das Bild des sterbenden Knechtes Gottes als ein Rätsel vorhielt, das ihre Aufmerksamkeit fesselte. Er macht aber nicht daraus das Wichtigste, worauf wir achten sollen; dieses bestand für die Christenheit in der deutlichen Leitung, die Philippus als den Boten Jesu zu diesem Äthiopen führte. Daß die Schrift und die Gemeinschaft mit der Synagoge viele für das Evangelium vorbereitet hatte und daß sie auch schon für das Verständnis des Kreuzes die Anknüpfung bot, wäre für sich allein noch nicht die Rechtfertigung der Mission; diese gibt erst der positive göttliche Befehl¹⁾.

Die Aufgabe, die die christliche Theorie zu lösen hatte, damit die griechische Mission möglich sei, entstand nicht am Reichs- oder Christusgedanken, sondern am Gesetz. Die Berufung der Heiden in die Gemeinde wäre freilich unmöglich geblieben, wenn die Jünger im Christus nur den Vollender Israels und in seinem Königtum eine nur für Israel bestimmte Wohltat Gottes gesehen hätten. Nur dann wurde Jesus auch für die Völker zum Erwecker und Empfänger des Glaubens, wenn seine Sendung der Menschheit galt und ihn zur Herrschaft über alle erhob. Aber der Reichs- und Christusgedanke richtete den Blick aller auf die die Welt vollendende Gottestat. Niemand, auch nicht der wildeste Zelot, sprach hier von einer Antithese, von einer Wahl, so daß der Christus für Israel oder für die Welt gesandt wäre, sondern mit dem einen Ziel wird auch das andere bestätigt und seiner Vollendung entgegengeführt. Indem der Christus aus Israel die geheiligte und vollendete Gemeinde macht, offenbart er Gottes Herrlichkeit für die Welt, und indem er die Völker um sich sammelt, schafft er die Vollendung und Verherrlichung Israels. Man brauchte deshalb nicht einen neuen Christus, nicht eine veränderte Christologie, um auch die Völker zu ihm zu berufen. Wohl aber brauchte man eine klare Antwort auf die Frage, ob nicht das Gesetz ihre Berufung verbiete. Die Einrede, die am Gesetz entstand, hatte aber eine besondere Stärke, weil sie sich auf die absolut gültigen Normen berief, deren Bruch als Sünde zu verwerfen ist. Es war ein hoch emporragender, zunächst

¹⁾ Dieser Gedankengang bestimmt die Apostelgeschichte ganz; vergleiche Kap. 10 und 13, 1. 2. 16, 6. 9. Er war nicht das Sondereigentum des Lukas, sondern enthüllt mit voller Sachkunde die letzten Gründe der apostolischen Geschichte.

völlig paradoxer Satz, daß es nicht Sünde sei, das Gesetz aufzuheben oder zu übertreten. Fest stand aber, daß die Sünde ein unerträglicher, schlechthin abzulehnender Akt sei, der die Gemeinschaft mit dem Christus gänzlich zerstöre. Damit tritt ans Licht, daß die Ausbreitung der Kirche im griechischen Gebiet die Jünger und die gesamte Gemeinde weit über jene Erwägungen erhob, die sonst eine religiöse Genossenschaft dann bewegen, wenn sie ihr Arbeitsfeld erweitern will. Da die griechische Frage untrennbar mit der Frage nach dem Gesetz verbunden war, berührte sie in allen an ihr Beteiligten ihr innerstes, persönlichstes Verhältnis zu Gott.

Rückwärts sah jeder Fromme in der Judenschaft, zurück zu den »Alten«, die in unvergleichlicher Höhe über den späteren Geschlechtern, vollends über der Gegenwart standen. Sie sahen zu Mose empor als zu dem, der über alle erhöht war. Doch dies war für die Jünger vergangen. Sie sahen vorwärts, da sie ja den Christus kannten, den von Mose geweissagten¹⁾ Vollender, der das Kommende schafft. Zu Mose sah die alte Gemeinde empor, weil er ihr das göttliche Gesetz gebracht hatte. Ändert sich denn Gottes Wille? ist sein Gesetz nicht unwandelbar? Auch darüber hatte Jesus die Jünger emporgehoben; denn durch ihn war die neue Tat Gottes geschehen und die neue Gabe seiner Gnade empfangen worden und die neue Gabe brachte auch den neuen Dienst, die neue Pflicht, das neue Gebot. Was das Gesetz der Gemeinde verschaffte, die vom Gesetz geregelte Liebe, die vom Gesetz hergestellte Reinheit, der vom Gesetz der Gemeinde gewährte Tempel, Altar und Priester waren nicht das, was Gott der vollendeten Gemeinde gab. Jesus hatte die alten Ordnungen abgetan. Er hatte sie aber zugleich durch seinen Bußruf als das verpflichtende Gesetz Gottes mit vollem Ernst gehandhabt. Darum durften die Jünger nicht unter das Gesetz hinabsinken und durften nicht zu seinen Übertretern werden; sie konnten nur über das Gesetz emporsteigen und mußten es in dem, was der Christus aus ihnen machte, als erfüllt aufzeigen. Das gab der von Petrus zu lösenden Aufgabe eine Größe, die alles, was später von der Kirche geleistet werden mußte, überragt. Fest stand und es mußte fest bleiben, daß das Gesetz Gottes Vorschrift sei; wer daran zweifelte, hatte in der Gemeinde des Christus keinen Raum. Fest stand weiter, daß die Beseitigung der heiligen Satzung nicht mit bösem Gewissen und innerer Schwankung, sondern nur so geschehen dürfe, daß der von der Satzung Freie im Gehorsam Gottes handle und sich auch in ihrer Übertretung

¹⁾ Apostg. 3, 22.

als Gottes Diener wisse. Nur ein klarer Glaubensstand gab das Vermögen, im Blick auf das Kreuz und die Herrschaft Jesu frei und freudig die alte Verfassung der Gemeinde und die für sie gültige Gottesdienstordnung zu beseitigen. Daß dieser Glaube in Petrus und Johannes vorhanden war, war die Frucht des Werkes Jesu; ihm gaben nun aber die Vorgänge, die ihnen für ihre Arbeit die göttliche Weisung zutrug, die Bestätigung.

6.

Die Taufe im Namen Jesu.

Die Verkündigung des Christus geschah zunächst dadurch, daß die Judenschaft wieder zur Taufe berufen wurde; daher wurden später durch dasselbe Mittel auch die Griechen zu Christus geführt¹. Die Jünger wiederholten damit die Handlung, mit der die Verkündigung der göttlichen Herrschaft durch den Täufer begonnen hatte. Die neue Aufforderung an die Judenschaft, die Taufe anzunehmen, war deshalb nötig geworden, weil sie den Christus verworfen und getötet hatte und an dieser Schuld ihre Berufung in Gottes Reich zerfiel. Möglich aber war die neue Anbietung der göttlichen Gnade deshalb, weil der Christus als der Vergebende für sie gestorben war. Das Neue an dieser Taufe bestand darin, daß sie ausdrücklich auf Jesus bezogen war und in seinem Namen angeboten und empfangen wurde. Das ergab sich unmittelbar aus dem Christusgedanken; Israels Rückkehr zum Gehorsam gegen Gott geschieht durch die Umkehr zum Christus, seine Versöhnung mit Gott durch die Vergebung, die der Christus ihm gewährt.

Das war keine Entfernung vom ursprünglichen Sinn der Taufpredigt, da die Ankündigung der göttlichen Herrschaft für die Jünger, wie die Evangelien zeigen, ihre volle Bedeutung behielt, und die paulinischen Briefe bezeugen, daß die Formel »die Herrschaft Gottes« auch in den griechischen Gemeinden das verheißene Ziel und die jetzt gewährte Gabe nach ihrem vollen Inhalt beschrieb²). Somit konnte die Taufe jederzeit auch als Berufung zum Anteil an Gottes Herrschaft bezeichnet werden. Jetzt aber gab die Bezeugung Jesu als des Christus der Taufhandlung den Inhalt und nicht nur die Ansage der göttlichen

¹) Matthäus hat dieselbe Vorstellung vom Entstehen der Kirche wie Lukas, da bei ihm der Auferstandene den Jüngern den Taufbefehl gibt, und Paulus kannte keine nicht getaufte Christenheit, obwohl er sie ganz kannte. — ²) Vom gegenwärtigen Anteil an Gott: Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Kol. 4, 11; vom letzten Ziel: 1 Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Thess. 2, 12. 2 Thess. 1, 5. Die Apokalypse gibt für die Asia dasselbe Bild.

Herrschaft, weil diese zwar geeignet war, um das Gemeinsame auszusprechen, was die Christenheit mit Israel verband, nicht aber, um das Unterscheidende erkennbar zu machen, was die Gemeinde Jesu von der Judenschaft schied. Das Gemeinsame war die Erwartung der göttlichen Herrschaft und die Zuversicht, für sie erkoren zu sein; das Scheidende war das Bekenntnis zu Jesus und die in diesem enthaltene Aussage darüber, wie und für wen Gott herrsche, was also dem Einzelnen den Anteil an seiner Gnade verschaffe. Hierauf antworteten die Jünger, man empfangen die ewige Gabe Gottes durch den Anschluß an den Christus Jesus, weshalb die Taufpredigt in der Verkündigung seines Namens bestand.

Auch jetzt blieb die Taufe das, was sie beim Täufer gewesen war, nämlich Betätigung der Buße. Die Jünger machten dadurch, daß sie die Gemeinde durch die Taufe begründeten, aus der Kirche die Gemeinschaft derer, die reuig zu Gott zurückkehrten. Sie setzten damit den Kampf Jesu gegen die Sünde Israels fort. Die Buße bekommt nun aber ihren Inhalt dadurch, daß sie durch die Verkündigung des Christus begründet wird. Das Erste, was der Jude ändern mußte, war sein Urteil über Jesus. Der zur Taufe Bereite trennt sich von denen, die ihn kreuzigten und auch jetzt seine Herrschaft ablehnen, und bekennt sich zum königlichen Recht Jesu. Die Taufpredigt war daher als Bußruf immer zugleich auch die Aufforderung zum Glauben an Jesus und eine Spannung oder zeitliche Trennung zwischen der Buß- und der Glaubenspredigt war unmöglich gemacht. Der, der dem Bußruf gehorchte und die Taufe begehrte, tat seinen Unglauben gegen Jesus ab und bejahte sein Christusamt. Eben deshalb wurde zuerst bei der Anbietung der Taufe, sodann im Taufakt selbst der Christus ausdrücklich verkündigt und das Bad nicht nur mit der Anrufung Gottes im Namen Gottes, sondern auch mit der Anrufung des Christus im Namen Jesu gegeben. Damit war der Unterschied dieser Taufe von den anderen religiösen Waschungen, auch von der Taufe des Johannes, sichtbar gemacht. Das Bekenntnis zu Jesus lag zunächst dem Taufenden ob, der nur mit der Verleugnung seines Botenamts den Namen Jesu hintanstellen könnte. Ihm war es zunächst zur Pflicht gemacht, den Zusammenhang der Taufe mit der Gnade des Christus ans Licht zu halten, und er tat dies dadurch, daß er seinen Namen verkündigte, indem er taufte¹⁾. Seiner Verkündigung entsprach die Antwort des Täu-

¹⁾ Der Gedanke, eine Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geists sei keine Taufe auf den Namen des Christus oder eine

lings, nicht nur durch den stummen Vollzug der Handlung, sondern mit seinem eigenen Bekenntnis zum Christus. Es kommt aber hier an einer wichtigen Stelle ans Licht, daß Jesus seine Jünger von der Kasuistik völlig frei gemacht hatte. Vorschriften oder Formeln, die das Bekenntnis des Täuflings verlangen oder regeln, kommen nicht vor, ebensowenig Vorschriften über das Sündenbekenntnis, in dem sich die Reue des Täuflings kundtut. Das Wesentliche, worauf die Gemeinde hielt, bestand darin, daß die Beziehung der Taufe auf den Christus unzweideutig erkennbar sei.

Mit der Wendung im Verhalten des Getauften gegen Jesus war aber die mit der Taufe betätigte Umkehr nicht erschöpft. Sie bestand nie bloß in der Berichtigung eines Irrtums, der jetzt durch das richtigere Urteil über Jesus ersetzt werde, weil Jesu Kreuzigung nie durch eine Täuschung, sondern immer durch die Schuld des Volks erklärt wurde. Jesu Kampf gegen die Sünde, das ethische Ziel seines Wirkens und der unethische Grund seiner Verwerfung kamen durch die Taufpredigt zur klaren Bezeugung. Dem zur Taufe Berufenen wurde gesagt, das Werk des Christus sei seine Befreiung von allem Bösen; er sei der Sünde wegen gestorben und bringe der Gemeinde durch seine Offenbarung in der Herrlichkeit die Erlösung von ihr. Das Bekenntnis galt ihm als dem Widersacher aller Sünde in seiner reinen Geschiedenheit von allem Ungehorsam gegen Gott. Dadurch erhielt die mit der Taufe vollzogene Umkehr ethischen Gehalt; durch sie richtete der Getaufte sein schlechtes Verhalten und gewann nicht nur einen neuen Gedanken, sondern einen neuen Willen. Er verwarf nicht nur seine Meinungen, sondern sprach über seine Person die Verurteilung aus.

Diese Fassung des Taufakts, die ihn auf den ganzen Lebensstand bezog, war durch die gegebene religiöse Lage unterstützt, weil man in der Judenschaft den festen Zusammenhang, in dem unsere Überzeugungen über Gott und unsere Lebensführung zueinander stehen, lebhaft empfand und nachdrücklich aussprach. Jedem ernstesten Juden war klar, daß Jerusalem, falls es den Christus verworfen habe, nicht nur einer Täuschung erlegen sei, sondern gesündigt habe und sich nicht entschuldigen könne. Ein solcher Streit mit Gottes Willen und Werk war nicht nur ein Unglück, sondern entstand aus der vorhandenen Schuld und ergab eine neue, unermeßlich schwere Schuld. Darum war die zu Jesus

solche sei keine Taufe auf den Namen Gottes oder des Geistes, gehört einer völlig anderen Gedankenwelt an als der des Neuen Testaments. Denn dieser Einwurf arbeitet mit der durch ihren Buchstaben wirksamen Zauberformel.

sich hinwendende Reue eine ernsthafte Selbstverurteilung, durch die der Täufling dem Schuldbegriff für sich selbst persönlich Geltung gab. Die Arbeit der Jünger war in dieser Hinsicht durch den Pharisäismus unterstützt, da er dem Schuldgedanken eine ernste Fassung gegeben hatte. Das Neue, was der Täufling nicht aus dem Pharisäismus mitbringen, sondern nur von Jesus her empfangen konnte, war der durch die Taufe ihm angebotene Glaubensstand. Sie gab ihm die Zuversicht, daß der Christus seine und seines Volkes ganze Schuld vergebe und ihn vom Bösen erlöse.

Was alles in der Lebensführung der Einzelnen von der in die Taufe eingeschlossenen Reue getroffen und verneint werde, wie weit das bisherige Handeln aufhören und der jetzt im Menschen lebende Wille sterben müsse, das war im Moment der Taufe noch nicht erkannt, in vielen Fällen wohl kaum geahnt. Das trat erst durch das Leben innerhalb der Gemeinde ans Licht, durch den anhaltenden Gehorsam gegen das apostolische Wort und unter der Einwirkung des brüderlichen Verkehrs, der in der gegenseitigen Hilfeleistung im Kampf mit der Sünde seinen bewußten Zweck besaß. Erreicht war dagegen mit der Taufbuße das Geständnis, daß der Getaufte gesündigt habe, die entschlossene Abwendung von allem, was verwerflich ist, und die Willigkeit, von Gott die Vergebung zu empfangen. Den Gerechten, die keine Umkehr nötig hatten, war der Eintritt in die Gemeinde dadurch, daß die Taufe ihn herstellte, verweigert und innerhalb der Gemeinde allen das Recht an sie versagt, die ihren bösen Willen festhielten. Paulus urteilte nicht anders als die ganze Christenheit, wenn er denen, die sagten: wir wollen sündigen, vorhielt, daß sie damit ihre Taufe brechen¹⁾.

Die Taufpredigt blieb aber nicht nur dadurch, daß sie das Böse verwarf, die Umkehr forderte und so das Recht Gottes heiligte, dem Wort Jesu gehorsam, sondern auch darin, daß sie mit der Bezeugung des göttlichen Rechts die Anbietung der göttlichen Gnade vereinte. Auch die mit der Taufe verbundene Verheißung erhielt nun durch ihre Vereinigung mit der Bezeugung des Christus eine neue Fassung. Denn jetzt verkündeten die Boten des Christus die Vergebung der Sünden in seinem Auftrag und als den Erweis seiner Gnade. Sie machten also, indem sie bei der Taufe den Bußruf mit der Anbietung der göttlichen Gnade vereinten, den Getauften gleichzeitig reuig und an Jesus gläubig, weil er dadurch, daß er in der Taufe die Reue betätigte, zugleich die Vergebung Jesu empfing. Er

¹⁾ Röm. 6, 2. 3.

erkannte die messianische Vollmacht Jesu daran, daß er zu verzeihen vermag und dieses Recht an denen ausübt, die sein Wort annehmen. Deshalb empfing der Getaufte auch das ganze Gut, das er seiner Gemeinde verschafft, nicht nur die Hoffnung auf den einstigen Anteil an seiner Herrlichkeit, sondern auch den Geist Gottes, diejenige Gabe, die er jetzt den Seinen verleiht und durch die er sie zu Heiligen macht. Durch die Wirksamkeit des Geists erlebte der Reuige an sich selbst, daß seine Schuld getilgt und die göttliche Gnade ihm gegeben sei.

7.

Das Mahl des Christus.

Vom Anfang der Kirche an wurde der Getaufte nun zum Tisch des Christus gebracht und damit geschah ein zweiter Akt, der kraftvoll das Denken und Wollen der Glaubenden bewegte und sie zur geeinten Gemeinde verband. Nach dem Bericht des Lukas machten die Jünger sofort die Tischgemeinschaft zu einem wichtigen Bestandteil des Gemeindelebens¹⁾. Was das bedeutete, erfahren wir durch die Angaben des Paulus über den »Tisch des Herrn«, aus denen wir lernen, daß in der Gemeinde die Überzeugung befestigt war, daß Jesus die Gabe, die er bei seinem letzten Mahl seinen Jüngern gab, nicht nur ihnen, sondern allen verliehen habe; nicht nur denen, die damals mit ihm aßen, sondern allen habe er mit dem Brot seinen Leib, mit dem Wein sein Blut gegeben²⁾. Von den drei Angaben, Jesus habe seinen Jüngern vor seinem Tod seinen Leib und sein Blut gereicht (Matthäus), die Tischgemeinschaft bilde ein stetig geübtes Anliegen der Christenheit (Lukas), die Gemeinde habe bei ihrem Mahl das zu tun, was Jesus in der Nacht seiner Übergabe in den Tod getan habe (Paulus), hat zwar jede einen besonderen Inhalt, der über die anderen hinausliegt; sie treten aber in eine gerade Linie zusammen und legen auf den Verlauf der Dinge helles Licht.

Die Annahme, das Abendmahl, wie es uns Paulus beschreibt, sei erst von ihm geformt und anderswo nicht oder wenigstens nicht so gefeiert worden, vernichtet die ausdrückliche Aussage

¹⁾ Apostg. 2, 42. 46. 20, 7; vgl. Judas 12. — ²⁾ 1 Kor. 10, 16—22. 11, 23—34. Die Formel »Tisch des Herrn« findet sich im Anschluß an Mal. 1, 7 für den Altar auch in der palästinischen Überlieferung; vgl. z. B. den Satz: Nicht sei dein Tisch voll und der Tisch deines Herrn (der Altar) leer. Die Verwendung der Formel für den Abendmahlstisch lag nahe, da ja dieser wirklich ein »Tisch« war.

des Paulus. Er unterschied an dem in Korinth durch ihn eingeführten Brauch das, was unter der freien Verfügung der Gemeinde stand und darum von ihr abgeändert werden konnte, und das, was er vom Herrn erhalten hatte, was also nicht von Paulus stammte, daher auch von niemand verändert und verdorben werden durfte, und dieser heilige, unantastbare Kern des ganzen Kultakts war das Abendmahl. Wer ihn hiebei Worte Jesu frei erfinden läßt, wagt eine Konjektur, für die aus den sonstigen Äußerungen des Paulus keine Berechtigung herzuschaffen ist. Er sprach nie so, daß die Grenze zwischen seinem Wort und Jesu Wort verdunkelt wurde.

Die zweite zur Handlung vollendete Feier, durch die die Kirche ihre Gemeinschaft mit dem Christus herstellte, ergänzte die Taufe wirksam; denn sie trennte nicht nur durch einen einmaligen Akt die Zeit der Unwissenheit vom Glaubensstand, sondern wurde beständig wiederholt und gab ihrer bleibenden Verbundenheit mit Jesus die Sichtbarkeit. Sie verband auch nicht nur die Einzelnen mit ihm, sondern geschah durch die versammelte Gemeinde und gab dadurch ihrer Vereinigung miteinander erneuerte Kraft.

Es hatte für den gesamten Bestand der Kirche entscheidende Bedeutung, daß der Hauptakt ihres Gottesdienstes seinen Inhalt an der Kreuzestat Jesu hatte. Sowohl der Bericht des Matthäus als der des Paulus stellen fest, daß die Gemeinde bei ihrem Mahl nicht daran dachte, daß der erhöhte Christus ihr einen himmlischen Leib zu essen und ein verklärtes Blut zu trinken gebe, sondern daß sie bei ihrer Feier an das dachte, was Jesus im Sterben für seine Jünger getan hatte. Sie hat an den Leib gedacht, der an das Kreuz gehängt worden ist, an das Blut, durch dessen Verschüttung das Sterben Jesu geschah. Die Einführung einer himmlischen Substanz in den Abendmahlsakt berief sich darauf, daß ohne sie die Worte unverständlich seien. Gewichtiger als sogenannte Notwendigkeiten ist die Tatsache, daß nirgends eine Unterscheidung des Leibes, der am Tisch Jesu gegessen wird, von dem in den Tod gegebenen Leib, des Blutes, das im Becher Jesu getrunken wird, von dem im Tod vergossenen Blute sichtbar wird. Die vom Abendmahl redenden Worte richteten den Blick der Feiernden auf den Vorgang am Kreuz, nun aber nicht so, daß die Erinnerung an ihn nur den Schmerz aufweckte und einzig die Buße begründete, sondern so, daß aus dem Mahl die Dankesfeier wurde und an der Kreuzigung des Christus der Glaube entstand. Dadurch wird sichtbar, daß die Jünger im Tode Jesu

ihre Versöhnung mit Gott besaßen und in ihm den vollen Erweis der göttlichen Gnade erkannten. Aus der lukanischen Darstellung der Wirksamkeit des Petrus in Jerusalem ergibt sich dagegen keine Einrede. Dort dient freilich das Kreuz Jesu zum Erweis der jüdischen Schuld; das schüfe aber nur dann dagegen, daß die Jünger aus der Erinnerung an das Kreuz Jesu den Stoff für ihre Danksagung schöpften, einen Gegensatz, wenn die Verkündigung des Kreuzes die Verwerfung Israels begründen sollte. Da sie aber dazu geschah, damit Israel das Reich Gottes durch den Gekreuzigten empfangen wird, der Tod Jesu zum Erweis seiner Gnade und darum machten die Jünger aus der Wiederholung ihres letzten Umgangs mit dem sterbenden Herrn die nie endende Danksagung.

8.

Die neue Kirche.

Das Werden einer Gemeinschaft, die eine einheitliche Überzeugung, einen einheitlichen Willen und ein gemeinsam getanes Werk besitzt, ist immer ein in die Tiefe hinabreichender Vorgang und dies galt in besonderem Maß von der Gemeinschaft, die die Jünger begründeten, weil der personhaft gefaßte Religionsbegriff Jesu, aus dem sich die unbeschränkte Wahrheit und Freiheit ergaben, das Höchste von der neu entstehenden Genossenschaft verlangte. Hier war die gemeinsame Überzeugung, die die Genossen einigte, Glaube, persönliche Gewißheit Gottes, und der gemeinsame Wille, der das Handeln der Gemeinde hervorbrachte, war hier die von den selbstischen Trieben freigewordene Liebe. Hätten die Jünger die Gemeinschaft auf einen anderen Grund gestellt, so wären sie hinter ihrer Sendung zurückgeblieben.

Während Jesus die, die sein Wort bewegte, noch nicht aus den gegebenen Verhältnissen herausgeholt hatte, verbanden sich nun die, denen die Taufe im Namen des Christus gegeben wurde, mit den Aposteln und miteinander zu bleibender Verbundenheit. Denn die Kreuzigung des Christus hatte die Trennung zwischen den Jüngern Jesu und der alten Gemeinde tiefer und sichtbarer gemacht, als sie schon früher gewesen war, und das öffentliche Bekenntnis zur Herrschaft Jesu stellte zwischen ihnen eine Einigung her, die die ganze Lebensführung aller zum selben Ziel hinwandte, und die Gegenwart des Geistes verlieh ihrer Gemeinschaft einen absoluten, religiösen Wert. Nicht eine Mehrzahl von selbständigen Gemeinden entstand durch die Taufe,

sondern die eine Kirche, weil die Taufe ihre Empfänger zum Christus berief und weil der Tisch, um den sie sich sammelten, nicht der Tisch eines Lehrers oder Täufers oder Bischofs, sondern der Tisch des Christus war. Mit dem Anteil am Christus erhielten sie zugleich die Gemeinschaft mit allen Glaubenden. Daher bekam der Kirchenbegriff von Anfang an und ohne jede Schwankung die universale Fassung, parallel damit, daß auch die einzelne jüdische Ortsgemeinde immer als Glied des einen Israel betrachtet wurde.

Durch das Entstehen der Kirche erhielt der Glaube an das königliche Recht Jesu eine wirksame Bestätigung. Weil der messianische Name ihn als den Schöpfer der heiligen Gemeinde bezeichnete, nahmen die Jünger darin, daß nun in seinem Namen die Gemeinde entstand und wuchs, die Offenbarung seiner Herrschaft und die Erfüllung seiner Verheißung wahr.

Daraus, daß der Eintritt in die Gemeinschaft durch die Taufe geschah, ergab sich, daß ihre Einigung durch den Glauben hergestellt wurde, der die Sendung Jesu anerkennt. Da damit die Gegenwehr gegen den sündlichen Willen und die Bereitschaft zum Dienst und Gehorsam Jesu verbunden waren, war damit in allen der einheitliche Wille geschaffen, der seine Ziele nicht in den selbstischen Trieben, sondern im Willen Gottes fand und darum in der Regel der Liebe das ihn bestimmende Gesetz besaß.

Innerhalb dieser zur völligen Gemeinschaft verbundenen Kirche und für sie haben die Männer, die in den neutestamentlichen Schriften zu uns reden, ihre Arbeit getan und für sie haben sie ihre Bücher geschrieben. Diese gewähren uns deshalb den Einblick in zwei Reihen von Ereignissen, von denen sich die eine im inneren Leben ihrer Verfasser vollzog, die andere sich aus der Arbeit und dem Kampf der Kirche ergab, in der und für die sie lebten. Der Historiker hat auf beides zu achten, auf das persönliche Eigentum der Männer, die hier reden, und auf den Besitz der Gemeinde, zu der sie sprachen¹⁾. Beide Vorgänge, die Geschichte der Apostel, aus der in jedem von ihnen seine persönlich bestimmte Denkweise entstand, und das Zusammenleben der Glaubenden, das aus ihnen eine Gemeinde

¹⁾ Der Inhalt des N. T. wird nicht vollständig wiedergegeben, wenn es in einzelne, biographisch bestimmte Lehrsätze aufgelöst wird, aber auch dann nicht, wenn ihm eine mit dem späteren kirchlichen System vergleichbare Dogmatik entnommen wird. Jenes Verfahren verdunkelt den Zusammenhang der Apostel mit der Gemeinde, dieses die durch ihre eigene Lebensgeschichte bedingte Art ihrer Überzeugung.

machte, geschahen gleichzeitig und berührten sich beständig gegenseitig. Die Gemeinde entstand durch das, was ihr die Apostel gaben; wiederum bewegte und befruchtete das, was in der Gemeinde geschah, die Denkarbeit derer, die sie führten. Dasselbe Verhältnis der Gleichzeitigkeit und Gemeinsamkeit verband die Arbeit derer, die den Kampf mit Jerusalem führten und die dortige Gemeinde leiteten, mit der Wirksamkeit des Paulus und seiner Gefährten, die die griechische Kirche herstellten¹⁾.

In der von Jesus zur griechischen Kirche hinüberführenden Bewegung gebührt die erste Stelle den Männern, die den Auftrag Jesu empfangen hatten und die jüdische Christenheit herstellten. Um das Verständnis ihrer Schriften muß sich der Historiker zuerst bemühen. Darauf ist Paulus zu hören; sodann die, die neben den Aposteln an der Lehrarbeit teilnahmen. Damit ist die Ausrüstung erworben zur Formulierung des christlichen »Dogmas«, zur Verdeutlichung derjenigen Überzeugungen, in denen der Besitz der Gemeinde bestand, der ihr die sie einigende Gemeinsamkeit gab.

¹⁾ Keine Ordnung, die der Darsteller wählen mag, erspart ihm und seinen Lesern die Aufgabe, das in seiner Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung aufzufassen, was nur nacheinander zur Untersuchung und Beschreibung kommen kann.

B.

Die von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen.

I.

Das von Petrus der Kirche gewiesene Ziel.

Die Apostel Jerusalems taten in der ersten Zeit ihre Arbeit nur mit dem Wort und gingen erst gegen das Ende ihrer Wirksamkeit auch zur Herstellung schriftlicher Dokumente über, die ihr Wort in die ganze Kirche hineintrugen. Von Petrus besitzen wir ein solches erst aus der Zeit, als die Kirche Kleinasiens schon beträchtlich über das, was Paulus geschaffen hatte, hinausgewachsen war und Petrus Palästina verlassen hatte, weil der Bußruf umsonst an Israel gerichtet worden war¹⁾.

1.

Der Christus.

a) Das von Jesus Stammende.

Vieles von dem, was der Brief des Petrus vertritt, erweist sich sofort als das Eigentum Jesu. Ihn nennt er mit dem königlichen Namen »Christus« und beschreibt ihn dadurch als den Schöpfer der Gemeinde, die Gottes Eigentum ist. Dazu wurde Jesus dadurch, daß er den Menschen den Ruf Gottes brachte, durch den sie ermächtigt sind, Gott als Vater anzurufen. Dadurch führt er sie aus der Finsternis heraus, da Gott bei sich das wunderbare Licht hat. Darum ist das Wort Jesu »die gute Botschaft Gottes«, die die göttliche Gabe nicht nur verheißt, sondern verleiht und den Menschen neugeboren macht. So erhält er ein Leben, das Gott in ihm wirkt und wird ein Erwählter Gottes. An denen dagegen, die sich dem Wort wider-

¹⁾ Als Quelle für die Predigt des Petrus kann nur der erste Brief benützt werden und auch dessen Herkunft von Petrus wird lebhaft bestritten. Er wird aber durch das, was uns die Evangelien, Paulus und Lukas über Petrus berichten, gestützt.

setzen, vollzieht sich dadurch, daß sie ungläubig sind, das Urteil Gottes, durch das sie verworfen sind¹⁾. Jesus ist als der Eckstein der Gemeinde selbst in sie eingefügt und zugleich als der Herr über sie erhöht. Da er seine Herrschaft nach der Regel der Gnade übt, hat sie ihr Gleichnis im Hirtenbild²⁾. Als der Gesalbte hat er den Geist, weshalb auch der dem Glaubenden gehörende Name »Christ« die Verheißung des Geistes bei sich hat³⁾.

Über alle Vorgänge, die die Geschichte Jesu bildeten, ist sein Ausgang emporgehoben. Er litt den Tod in der Ausführung seiner Sendung nach Gottes Willen und hat durch ihn die Gemeinde losgekauft, ihre Sünden beseitigt und sie zu Gott geführt. Dabei sind mit den Aussagen über die göttliche Gnade entsprechend der ganzen Mahnung des Briefs unmittelbar Pflichtformeln verwoben. Das Bedenken, daß sich daraus eine religiöse Störung ergeben könnte, kannte Petrus nicht. Er hat in der Vergebung, die das Kreuz Jesu der Gemeinde erwarb, nicht einen Ersatz für ihren guten Willen gesucht und nicht an ein Vergeben gedacht, das dem Schuldigen nicht die Befreiung vom Bösen bereitete und ihn nicht heiligte. Darin, daß das Kreuz Jesu den Willen der Gemeinde bewegt und gut macht, bewährt es seine erlösende Kraft; es macht sie nicht nur von der Strafe frei, sondern wendet sie vom Bösen weg und gibt ihr die Regel, der sie gehorsam bleiben muß; denn Jesus hat ihr durch seinen Tod gezeigt, wie auch sie dienen und leiden soll⁴⁾.

Aus der Auferstehung Jesu entsteht für die Glaubenden die Hoffnung; denn seine Gabe ist Leben, weshalb sie dadurch, daß er auferstand, selbst wiedergeboren sind⁵⁾. Jetzt ist er bei Gottes Thron, darum über alle himmlischen Mächte erhöht, aber nicht von der Gemeinde getrennt, da er ihr Hirt ist und die Aufsicht über ihre Seele führt. Da die Berufung bewirkt, daß sie zu ihm hinzutritt, empfängt die Gemeinde von ihm die Befähigung zu ihrem priesterlichen Werk. Ihr Gebet ist deshalb die Verherrlichung Gottes und besitzt deshalb Erhörbarkeit, weil es aus seinem Wirken entsteht⁶⁾.

Bald wird er wieder für die Gemeinde offenbar werden und an dieser Hoffnung hat sie den Grund ihrer Freude. Mit der Vollendung der Gnade ist in seiner neuen Offenbarung der Vollzug des Rechts verbunden, da er kommt um die Gemeinde zu richten, jeden nach seinem Werk. Denn die Einheit der

¹⁾ 1, 15. 2, 9. 3, 9. 5, 10. 4, 17. 1, 12. 23. 1, 1. 17. 2, 8. — ²⁾ 2, 4. 6—8. 5, 4. — ³⁾ 1, 11. 3, 18. 4, 14. — ⁴⁾ 1, 17—20. 2, 21—24. 3, 18 — ⁵⁾ 1, 3. 3, 7. 4, 6. — ⁶⁾ 3, 22. 2, 25. 4, 5.

Gnade mit dem Recht ist ein wesentliches Merkmal des göttlichen Werks; das Große, was die Gemeinde von Jesus empfangen hat, besteht darin, daß sie den als Vater anruft, der in Gerechtigkeit richtet. Über den Moment, in dem Jesus der Gemeinde sichtbar wird, führt die Verheißung des Briefs nicht hinaus. Auch darin, daß der Gemeinde jetzt die Stellung von Fremden und Beisaßen gegeben wird, kommt ein Gedanke zur Verwendung, der aus der Weissagung Jesu stammt, da er als den Zweck seiner Erscheinung die Versammlung der Gemeinde bei ihm bezeichnet hat, und darin, daß gesagt wird, daß auch Tote leben werden, wird der Auferstehungsgedanke sichtbar¹⁾.

Somit gibt uns der Brief den Messianismus Jesu mit allen ihn kennzeichnenden Merkmalen. Für Petrus handelt es sich beim Anschluß an Jesus um die Religion, um den Empfang des göttlichen Wirkens, um die Einigung des Menschen mit Gott. Da er den Glauben und die Liebe auf Jesus richtet, schöpft er alle Motive für das Handeln und das Leiden der Christenheit aus der Geschichte Jesu. Deshalb verschwindet der ganze Apparat der jüdischen Frömmigkeit²⁾ und wird nicht etwa durch neue Bildungen derselben Art ersetzt. Petrus kennt keine Heil verleihende Theologie, keine Kasuistik, keine Kirchenordnung, keine Sakramentsregeln, keine von der Verbundenheit mit Christus unabhängige moralische Leistung, sondern leitet alles, was er der Gemeinde über ihren Beruf zu sagen hat, aus dem ab, was Jesus für sie tat. Die Einigung mit ihm wird nicht durch einen mystischen Vorgang hergestellt, sondern ist durch den Ausgang seiner Geschichte begründet, durch sein Kreuz, seine Auferstehung, seine Erhöhung, seine Wiederkunft. Was die Gemeinden haben, tun und leiden, ist dadurch bestimmt, daß Jesus litt und daß er lebt. Das Christentum besteht hier in der Teilnahme an der Geschichte Jesu.

Darum bemüht sich der Brief nirgends, die Möglichkeit aufzuzeigen, wie auch die Kleinasiaten mit Jesus verbunden sein können. Denn ihr Anteil an Jesus entsteht daraus, daß er das königliche Amt hat. Weil er der Christus ist, darum gehört ihm die Gemeinde; deshalb ist ihr durch seine Auferstehung die Hoffnung auf das Leben und durch sein Sterben die Befreiung von der Sünde gewährt. Davon gibt ihr sein Wort Kunde und dieses hat die lebendige Gnadenmacht Gottes in sich³⁾.

¹⁾ 1, 7. 4, 5. 6. 1, 17. 1. — ²⁾ Die griechische Religiosität ist vollends völlig versunken; von den Göttern, von Mysterien, von griechischer Mystik, Askese und Tugend schaffender Gymnastik wird nicht gesprochen. — ³⁾ 1, 3. 18. 19. 2, 24. 25. 1, 25.

b) Besondere Züge am Christusbild.

Da der religiöse Inhalt des Christusgedankens, daß der Christus seine Herrschaft durch Gott besitzt, mit voller Kraft das Axiom bildet, auf dem der ganze Gedankengang ruht, ist über den Brief eine trinitarische Benennung Gottes gesetzt¹⁾. Christus ist mit dem Geist zum Vater gestellt als der, durch den Gottes Vorbestimmung geschieht und zu dem der Geist den Menschen dadurch, daß er ihn heiligt, führt. Aber aus der trinitarischen Fassung des Gottesbewußtseins entsteht nicht das Bestreben, die Beziehung Jesu zu Gott durch eine theologische Gedankenreihe zu erläutern oder zu verteidigen. Um die alle erfassende Segensmacht seines Todes zu begründen, genügt Petrus der Prädestinationsgedanke: Jesus ist als das Lamm Gottes, das Gott für die Menschheit in den Tod führte, vor der Zeit von Gott gekannt²⁾. Durch die damit gegebene Zurückstellung des Präexistenzgedankens wendet der Brief den Blick auf das, was dem Glauben die Begründung gibt, der nur am Ausgang Jesu, nur an seinem in der Menschheit vollbrachten Werk entstehen kann. Sein Tod hat aber dadurch, daß Gottes ewiger Wille durch ihn geschah, die unvergängliche Macht und verleiht der Gemeinde deshalb den Glauben an Gott. Dagegen haftet am Geist, durch den Gott in Jesu gegenwärtig war, auch der Präexistenzgedanke, weil der Geist Gott gehört und nicht in der Zeit entsteht. Daher wird Jesus auch eine Beziehung zur alttestamentlichen Offenbarung gegeben: der Geist des Christus war in den Propheten³⁾. Eine Aussage über den Anteil des Christus am Schöpfungswerk enthält der Brief dagegen nicht.

Für die Tilgung der Schuld, die Jesus durch sein Kreuz bewirkt, finden sich über die Evangelien hinaus neue Formeln. Gottes Gnadengabe besteht darin, daß die Gemeinde den Anteil an der Sprengung des Blutes des Christus erlangt⁴⁾. Die Formel wächst aus dem Kultus Israels heraus, entweder so, daß an die Sprengung des Bluts am Altar und im Heiligtum gedacht ist; dann ist der Tod Jesu als das Opfer und sein Blut als Gott dargebracht beschrieben; oder so, daß der Brief am Reinigungsritus, bei dem der zu weihende Priester mit dem Blut des Opfers und der Unreine mit dem reinigenden Wasser besprengt werden, das verdeutlicht, was Jesu Tod der Gemeinde gewährt; dann spricht dieses Gleichnis sein Vermögen, unsere Schuld zu tilgen,

¹⁾ 1, 2. — ²⁾ 1, 20. 21. — ³⁾ 1, 11. — ⁴⁾ 1, 2. Hebr. 12, 24 gibt dieselbe Formel; das zeigt, daß sie in der Kirche Verbreitung hatte.

aus. Dazu macht Gott die Gemeinde durch den Geist heilig, damit der Tod des Christus für sie geschehen und ihr die Vergebung ihrer Sünden verliehen sei. Darum wird von den Sünden gesagt, Jesus habe sie in seinem Leib an das Kreuz hinaufgetragen, so daß sie durch seinen Tod beseitigt sind¹⁾. In einer nahe an Paulus herankommenden Weise verbindet Petrus ein Absterben und Aufleben des Glaubenden mit dem Kreuz; damit beschreibt er die Wendung des Willens, die durch den Anschluß an Christus entsteht²⁾.

Ein ~~ein~~ besonderen Zug, der nicht in derselben Weise durch die anderen Dokumente belegt ist, bekommt das Christusbild durch den Satz über den Hingang des Christus zu den Geistern und die ihnen gebrachte Verkündigung³⁾. Wenn der Verfasser diesen Gedanken als seine neue Entdeckung gäbe, durch die er seine Größe als Lehrer oder Prophet den Lesern zeigen wollte, so würde der Abschnitt ausreichen, um die Echtheit des Briefs zu verneinen. Allein eine gnostische Färbung, so daß sich der Schreiber mit Lust in ein Geheimnis hineinsenkte, an dem sich seine Phantasie ergötzte, oder die Gemeinde zu solchen Entdeckungen anspornte, hat die Stelle deshalb nicht, weil sie einen Teil der Beweisführung bildet, durch die die Gemeinde zum Leiden verpflichtet wird. Darum wird ihr am Christus der Segen des Leidens gezeigt, der für ihn darin bestand, daß es ihm die Erweiterung seiner Wirksamkeit brachte, weit über das hinaus, was er im Fleisch vermochte. Nachdem er gelitten hatte und nun im Geist lebte, war er fähig, zu den Geistern im Gefängnis zu gehen. Das Leiden brachte ihm nicht den Verlust seines Wirkens, setzte ihn vielmehr in eine Macht, die alles überragte, was er im Fleisch besaß. Nun wird sein Heilandswerk so universal, daß es auch die Geister umfaßt. Dies hat aber für die kämpfende Christenheit ernste Wichtigkeit, weil ihr Kampf ihr auch das Sterben bringen kann. Die Heilandsmacht des Christus umschließt aber auch die Toten.

Petrus gab aber diesem Satz nicht eine allgemeine Fassung, sondern nennt nur das durch die Flut weggeraffte Geschlecht, über das das palästinische Lehrhaus das Urteil fällte, daß es endgültig gerichtet und von der Auferstehung ausgeschlossen sei. Es wartet aber alles, auch die erste Menschheit, die die Flut weggraffte, auf das Werk des Christus. Auch jene Geister wurden nur in die Haft gebracht, in der sie auf das göttliche Urteil noch warten mußten. Nun aber trat Jesus auch vor jene, die einer anderen Menschheit angehörten, nicht der jetzt lebenden,

¹⁾ 2, 24. — ²⁾ 2, 24. — ³⁾ 3, 19—22; vgl. 4, 6.

und durch Gottes Gericht dem Gefängnis übergeben waren, und er konnte dies in der Kraft seines Todes, weil er das Fleisch in den Tod gegeben und durch den Geist das Leben empfangen hat. Die von der Gnosis unberührte Art des Gedankengangs zeigt sich darin, daß der Reiz des Geheimnisses, der zur Frage treiben kann, was nun aus den Geistern geworden sei, gänzlich unterdrückt ist. Die Aufmerksamkeit wird nur auf den Christus gerichtet, nur auf das, was er in universaler Heilandsmacht tat, nicht auf die Geister und ihr Verhalten und Geschick. Daher enthält die Stelle keine Aussage über den Erfolg seiner Verkündigung. Nur die Tatsache, daß er verkündigt hat, wird ausgesprochen. Ebenso wenig gibt sie eine Aussage über den Zeitpunkt des Vorgangs über den Satz hinaus, daß er dies getan habe, nachdem er durch den Geist lebendig gemacht worden war.

Neben die universale Heilandsmacht Jesu, die ihn auch zu den gefangenen Geistern führte, setzt der Brief diejenige Frucht seines Kreuzes, die sich im irdischen Geschichtslauf dadurch vollzieht, daß nun das die Menschen rettende Wasser der Taufe vorhanden ist. Ihre Bedeutung wird darin gesehen, daß sie die Anbietung des guten Gewissens im Verhältnis zu Gott sei¹⁾. Die Gabe, die die Taufe dem Menschen verschafft, wird als Reinheit bezeichnet, die sie ihm deshalb zu geben vermag, weil Gott ihn durch die Taufe einlädt, ein gutes Gewissen zu haben. Indem die Taufe als der rettende Akt beschrieben ist, ist aller Symbolismus abgelehnt; Petrus handelt als Taufender in der Vollmacht der göttlichen Gnade. Aber ebenso deutlich sind die magischen Vorstellungen ausgeschlossen; es handelt sich um die Erneuerung des Gewissens und das, was in der Taufe dem Menschen gegeben wird, die ernst gemeinte Anbietung der göttlichen Gnade, läßt die Frage offen, ob sich der Täufling das gute Gewissen geben lasse und es bewahre. Hat er wirklich, was ihm nach der Absicht der Taufe durch sie gegeben werden soll, das gute Gewissen, dann freilich ist seine Taufe seine Errettung geworden; denn für den, der ein gutes Gewissen hat, steht Gottes Gnade ein.

2.

Das Apostolat.

Für das historische Urteil hat es entscheidende Bedeutung, wie der Brief das Apostelamt auffaßt. Da durch das Wort die

¹⁾ 3, 21; *ἐπερώτημα* steht als Bezeichnung des Antrags, der einer Versammlung zur Annahme oder Ablehnung vorgelegt wird, in fixiertem Gebrauch.

Kindschaft Gottes und durch die Taufe die Rettung gewährt wird, steht der Apostel als der Geber des vollkommenen Guts vor denen, die ihn hören¹⁾. Er löst und bindet nach der von Jesus ihm gegebenen Vollmacht. Damit ist aber nicht ihm die Herrschermacht verliehen. Gott gegenüber bleibt er der Abhängige. Da sein Wirken nicht durch sich selbst sein Ziel findet, sondern dem göttlichen Wirken dient, ist sein Erfolg an die »Heimsuchung« gebunden, die Gott den Hörern gewährt²⁾. Ebenso wenig gibt ihm sein Amt die regierende Gewalt über die Gemeinde. Petrus spricht nicht als Gesetzgeber, sondern als Mahner, der der Gemeinde zum tapferen, freudigen Gehorsam verhilft. Dem Namen, den ihm Jesus gegeben hat, »Stein«, gibt er dadurch die Auslegung und Anwendung, daß er jedem Glaubenden seinen Beruf darin zeigt, sich als lebendigen Stein in den Tempel Gottes hineinzufügen. So wird aus seinem Vorzug ein ihn mit allen verbindendes Band, wie sein Name ihn nach der anderen Seite mit Jesus, »dem Eckstein«, verbindet und sein Werk in das Werk des Christus einfügt³⁾. Zur Bezeichnung seiner Amtsgewalt genügt die Formel »Ältester«, durch die er sich in die Reihe aller derer stellt, die für die Gemeinden arbeiten⁴⁾. Der Brief setzt voraus, daß die Augen der ganzen Kirche auf Petrus gerichtet sind und alle bereit sind, durch ihn die Weisung Jesu zu empfangen, auch ohne daß sein Wort durch ihre persönliche Verbindung mit ihm veranlaßt ist, obwohl es nicht ganz an einem solchen Anlaß fehlt⁵⁾. Das bedeutet jedoch nicht, daß er der einzige Träger der Botschaft Jesu wäre, und die kleinasiatische Kirche ist dadurch nicht verkürzt, daß sie das Evangelium nicht von Petrus empfing. Christus hat durch seinen Geist auch andere dazu befähigt, seine Botschaft zu verkünden⁶⁾. Doch bleibt das Amt des Petrus von dem Werk derer, die die Gemeinden Kleinasiens sammelten,

¹⁾ 1, 23. 2, 2. 3, 21. — ²⁾ 2, 12. — ³⁾ 2, 4. 5. — ⁴⁾ 5, 1. — ⁵⁾ 5, 12, die Reise des Silvanus nach Kleinasien veranlaßte den Brief. Auch die Anwesenheit des Markus bei Petrus stellte eine persönliche Beziehung zwischen ihm und den Kleinasiaten her. — ⁶⁾ 1, 12. Da die Kirche Galatiens und der Asia durch Paulus entstanden ist, hören wir hier, wie Petrus über Paulus urteilte. Das doppelte Apostolat, das des Petrus für die Judenschaft und das des Paulus für die Völker, wird hier nicht sichtbar. Petrus stellt Paulus in die größere Zahl der mit dem Geist ausgerüsteten Evangelisten. Das war durch die Lage gefordert, weil die Kirche von Kappadokien und die von Pontus und Bithynien mit den paulinischen Gemeinden zusammengefaßt ist, und entspricht auch Gal. 2, 9, wo Paulus und Barnabas beisammen stehen. Das Merkmal, »Zeuge« zu sein, wird aber auch diesen Boten Jesu zugestanden; denn Petrus spricht zur Kirche als *ἐπιμαρτυροῦν*, als der zweite, den ersten bestätigende Zeuge, 5, 12.

verschieden. Dieser ihn über alle erhebende Unterschied ergibt sich daraus, daß er der Zeuge der Leiden Jesu ist. Diese stellen sich, wenn an Jesu Sohnschaft Gottes und an seine Herrlichkeit gedacht wird, als das Überraschende und Wunderbare dar, was durch die Aussage des Zeugen gegen alle Bestreitung gesichert werden muß, und dazu ist Petrus imstande, da er ja Jesus nach Jerusalem und Gethsemane begleitet hat¹⁾. Nicht besondere Erkenntnisse oder den Geist offenbarende Erlebnisse machen ihn zum Führer der Kirche, sondern sein Vermögen, als Zeuge zu sprechen, gibt seinem Wort die Unentbehrlichkeit und autoritative Kraft. Denn er hat Jesus gesehen, während die Kirche Kleinasiens ihm ihren Glauben und ihre Liebe darbringt, ohne daß sie ihn sah. Die persönliche Verbundenheit, die zwischen ihm und Jesus besteht, macht ihn zum Genossen Jesu, mit dem Jesus seine Herrlichkeit teilen wird²⁾. Sein besonderes Verhältnis zu Jesus hat aber nicht die Folge, daß er nun als sachkundigster Erzähler der Geschichte Jesu aufträte. Einzelheiten aus ihr erwähnt der Brief nicht. Die Kenntnis der Geschichte Jesu und der Glaube an ihn bleiben deutlich unterschieden und das Ziel des göttlichen Rufs wird darin gesehen, daß er die inwendige Verbundenheit mit Jesus im Glauben herstelle.

An die Bereitung der Gemeinde zum Gehorsam gegen Christus wird aber eine tüchtige Denkarbeit gesetzt. Vom geschwätzigem Wortreichtum der griechischen Literatur ist der Brief durch eine weite Entfernung geschieden. Er kennzeichnet sich in seiner gedrängten Fülle als das Wort eines Arbeiters, der seine Zeit zu brauchen weiß. Schlag um Schlag folgen sich die Sentenzen, jede inhaltsvoll, wie sie nur aus einer anhaltenden Arbeit entstehen, ohne die eine solche Besprechung ethischer Fragen unmöglich ist, aber so, daß die ganze Denkarbeit auf die Frage gerichtet bleibt, wie die Gemeinde Gottes Willen tue³⁾. Auch der Schrift gegenüber wird dem Apostelamt nicht eine intellektualistisch gefaßte Aufgabe zugeteilt, obgleich ihre Meditation den Verfasser offenbar beschäftigt, da der Brief voll

¹⁾ Am Sterben Jesu war nur der engste Kreis der Gefährten Jesu als Zeugen beteiligt. Dagegen war der Kreis der Zeugen für die Auferstehung weit größer, 1 Kor. 15, 6. Apostg. 1, 22. Zu diesen gehörten auch Barnabas und Paulus. Vom besonderen Anteil des Petrus an der Ostergeschichte wird nicht gesprochen. — ²⁾ 5, 1. 1, 8. 12. — ³⁾ Bei der Leuchtkraft der petrinischen Sätze, die aus gesammeltem Sinnen entstanden, ist zu beachten, daß die Apostel einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit für das Gebet verwandten; das verschafft den den göttlichen Willen erfassenden Gedanken die Klarheit und die Tiefe. Dasselbe gilt auch vom Jakobusbrief.

von Anspielungen an sie ist, und er erwartet auch von den kleinasiatischen Gemeinden, daß die Fassung des Gedankens in den Schriftausdruck sein Gewicht für sie erhöhe und die Anspielungen auf die biblische Geschichte (Noah, Sarah) ihnen sofort durchsichtig seien. Aber die exegetische Aufgabe gibt nicht für sich seinem Wort den Zweck. Während an eine Gleichstellung des Apostels mit Jesus nicht von ferne gedacht ist, da die Gemeinde alles, was sie hat, dem Christus verdankt, stellt sich dagegen Petrus den Propheten an die Seite mit einem dem ~~ihnen~~ gleichartigen Beruf, da beide die Zeugen des Christus, speziell seiner Leiden sind. Die Propheten sind es deshalb, weil der Geist Gottes durch sie redete. Da der Geist weiß, was im Willen Gottes liegt, ermöglichte er ihnen schon vorher eine Verkündigung des Christus, die den Wert eines Zeugnisses besitzt. Nun tritt zu ihrem Zeugnis das des Apostels hinzu, der den Herrn sah¹⁾. Dadurch kommt zu dem, was Jesus seinen Begleitern gab, nicht ein einziger fremder Zug hinzu.

Eine Stützung auf das Wunder liegt nicht vor. Im Bilde Jesu tritt es neben seinem Ausgang zurück und der Apostel gründet die das Leben schaffende Macht seines Worts nicht auf das Zeichen. Auch das ergibt keine Abweichung von der Bahn Jesu, nach dessen Urteil nur ein böses und ehebrecherisches Geschlecht das Zeichen begehrt, weil es sich dem Eindruck des Bußworts auf das Gewissen entziehen will.

3.

Der Christenstand.

a) Die von Jesus stammenden Regeln.

Durch Christus empfängt die Gemeinde sowohl die göttliche Gabe als ihre Pflicht, die beide mit einander untrennbar verbunden sind. Das Fest und die Arbeit sind eins wie im Wort Jesu. Ihr Verhalten gegen Gott ist nun Glaube und dem Glauben gehört die Verheißung Jesu, da er, wenn er richtet, für die eintritt, die an ihn glauben²⁾. Ihr Verhalten gegen die Menschen besteht im Wohltun, womit ihnen alles genannt ist, was der Wille Gottes zu ihrer Pflicht gemacht hat, und damit erreichen sie das Höchste, nämlich, daß Gott gepriesen wird. Durch das Werk der echten Güte bewährt sich die Gemeinde als das Eigentum Jesu. Das aus der Liebe entspringende Verhalten empfängt seine Regel durch die Wahrheit; daran, daß die Wahr-

¹⁾ 1, 10—12. — ²⁾ 1, 21. 5—9. 2, 7. 5, 9.

heit und die Liebe verbunden sind, wird sichtbar, daß nicht ein griechischer Einfluß den Wahrheitsgedanken gestaltet, sondern der von Jesus stammende Satz, daß die Wahrheit und die Liebe das sei, was Gott dem Menschen gibt¹⁾. Die Liebe gibt der Gemeinde die Fähigkeit, in den geringen Dienst die ganze Kraft zu legen. Der auf das Kleine und Unscheinbare gerichtete Sinn bildet die Bedingung für den reinen Verkehr und die fruchtbare Arbeit der Christenheit. Weiter tritt der Liebe die Geduld zur Seite, die das Unrecht trägt. Sie ist bei Petrus ebenso unbeschränkt wie bei Matthäus²⁾. Da das Leiden aus der Gerechtigkeit, die die sittlichen Normen ehrt und tut, entsteht, darf die Gemeinde es nicht fürchten und meiden; denn darin, daß sie leiden muß, erfährt sie Gottes Gnade. Damit ist die Überwindung des Leidens vollständig auf diejenige Höhe emporgehoben, auf die die Worte Jesu seine Jünger stellten. Diese Segensmacht eignet dem Leiden, weil dem, der um der Gerechtigkeit willen leidet, die Verheißung gehört. Bei denen die für Jesus leiden, ist der Geist; dadurch folgen sie Jesus nach³⁾. Darum erfordert der Christenstand den entschlossenen Ernst, der nach Jesu Wort als Wachsein beschrieben wird. Die Gemeinde sorgt, wenn sie sich der fleischlichen Begierde widersetzt und mit Tapferkeit das Leiden auf sich nimmt, für ihre Seele, d. h. für ihr Leben, dessen Träger die Seele ist⁴⁾. Weder Gold noch Ehre kann sie verlocken. Vom Begehren nach dem Gold ist sie frei; denn das Gold vergeht, und die Schande, die jetzt auf ihr liegt, verwandelt die Offenbarung des Christus in Ehre⁵⁾. Der Ernst ihrer Lage wird dadurch erhöht, daß sie den Verkläger gegen sich hat, der Gottes Recht wider sie anruft. An ihn wird im Blick auf die Versuchung erinnert, die sich an das Leiden heftet. Aber aus dem Ernst des Kampfs entsteht nicht Angst und Zweifel; vielmehr darf sich die Gemeinde von der Sorge befreien, weil Gott für sie sorgt⁶⁾. Die Rüstigkeit zur Tat und zum Leiden schöpft sie aus ihrer Hoffnung, die sie dann richtig verwendet, wenn sie durch sie ihre Lenden gürtet. Ihr Anteil am Heil ist ihr durch Gott gesichert und darum ist sie auch jetzt, während sie noch in der Arbeit der Liebe und im Leiden für Jesus ihre

¹⁾ 2, 12. 4, 19. 1, 22. — ²⁾ 5, 5. 2, 15. 23. 3, 8. 9. — ³⁾ 3, 14. 4, 14. 2, 20. 21. — ⁴⁾ 1, 9. 2, 11. — ⁵⁾ 1, 7. Die Gegenwehr gegen die fesselnde Macht des Besitzes wird sonst nicht zum Thema der Mahnung. Die wild erregte Lust gilt als der mächtigere und gefährlichere Gegner. Darin stellt sich der Brief neben Johannes und Paulus, während die für die jüdischen Christen geschriebenen Stücke, Matthäus, Jakobus, der Gewährsmann des Lukas, die Gefahr des Reichtums stark hervorheben, vgl. S. 98. — ⁶⁾ 5, 7. 8.

Aufgabe hat, reich, weil ihr im Himmel das Erbe zugeteilt und für sie aufbewahrt wird¹⁾).

Unverkürzt sind damit die Regeln Jesu, unter die er seine Begleiter gestellt hatte, bewahrt und sie werden nicht nur als seine Gesetzgebung, nicht als von ihm erlassene Gebote verkündet, sondern leben im Apostel und in der Gemeinde als die sie bewegende Kraft.

b) Der Gegenwart entnommene Ziele.

Da die Gemeinde das Werk des Christus ist, der ihr die göttliche Gnade gebracht hat und bringen wird, ist sie zum Gottesdienst berufen. Zur Verdeutlichung ihres kultischen Ziels wird aus dem ganzen Bereich der von der Schrift gegebenen Satzungen und Einrichtungen nur eine einzige hervorgehoben, der Tempel. Die Beschneidung, die heiligen Zeiten (auch der Sabbat!), die heiligen Abgaben, die Reinheit, der Altar und der Priester sind verschwunden; auf diese Merkmale der alten Gemeinde sieht der Brief nicht mehr zurück. Aber eines kann nicht verschwinden, der Tempel, der Ort, an dem Gott wohnt und sich offenbart. Das bedeutet aber nicht, daß von heiligen Räumen, christlichen Kirchen und dgl. die Rede wäre²⁾, sondern die Herstellung des Tempels geschieht durch den Aufbau der Gemeinde. Sie selbst ist der Ort, in dem Gott gegenwärtig ist und angebetet wird. In diesen Bau hat sich jeder Einzelne als »lebendiger Stein« hineinzustellen und damit das zu tun, was Jesus Petrus verliehen und befohlen hat. Denn nicht in der Beschränkung auf sich selbst und in der Absonderung von der Gemeinschaft, sondern als Glied der Gemeinde wirkt jeder am großen Werk der Offenbarung und Verherrlichung Gottes mit. Damit ist die Unterscheidung einer Priesterschaft von der übrigen Gemeinde vergangen. Gottes Haus, die Schar der von ihm ins Leben gezeugten Kinder, der lebendige Tempel ist zugleich seine Priesterschaft, die zu opfern vermag, und dadurch wird in ihr verwirklicht, was Gottes Wille bei der Gründung Israels gewesen war. Jesus befähigt nun seine Gemeinde zum echten Opfer, weil ihr der Geist ihren Gottesdienst gewährt. Der Preis der Herrlichkeit Gottes ist bei diesem Priesterdienst der wesentliche Akt. Daraus entsteht aber keine Trennung zwischen dem Kultus und der Moral, zwischen der auf Gott und der auf die Brüder gerichteten Liebe; denn das gute Werk, das die Gemeinde

¹⁾ 1, 13. 3—5. — ²⁾ Die Bindung des Gottesdienstes an natürliche Voraussetzungen, Räume, Zeiten usf. ist gänzlich beseitigt. Dies wiederholt sich in allen Briefen und ist das Merkmal der ersten Zeit.

in den gegebenen, natürlichen Verhältnissen zu vollbringen hat, wird ebenso wie das, was Petrus »das geistliche Opfer« nennt, auf die Gott dargegebene Liebe begründet und mit den höchsten Zielen vereint¹⁾.

Aus dem, was die Gemeinde empfangen hat, entsteht ihre dem Ziel zustrebende Bewegung, die nie enden kann. Für diese verwendet Petrus neben dem an den »Tempel« sich anschließenden Gedanken »Aufbau« auch die Formel »Wachstum« im Zusammenhang mit der Beschreibung des Worts als der Nahrung, die das Leben des Glaubenden erhält. Im Gedanken an die Schwächlichkeit des menschlichen Lebens und an den mächtigen Gegensatz, der unseren Zustand von dem uns gezeigten Ziele trennt, nennt Petrus das Wort die Milch, die den eben Geborenen das Wachstum verschafft²⁾. Durch diese Bilderreihe war für die Notwendigkeit der voranschreitenden Strebung eine reiche, eindruckliche Formel geschaffen. Darum nimmt Petrus auch die an den Wettkampf angeschlossene Bilderreihe auf, indem er den Blick derer, die für die Gemeinde arbeiten, auf den von ihnen zu erlangenden Kranz richtet³⁾. Auch dieses Bild, das in der ersten Gemeinde sichtlich verbreitet war, sprach kraftvoll aus, daß von denen, die im Dienst Jesu stehen, das ihnen gegebene Vermögen mit beharrlicher Anstrengung sichtbar und fruchtbar gemacht werden muß.

Die konkreten Pflichtformeln, die die Gemeinde zum guten Werk anleiten, bleiben von allen Besonderheiten frei, aus denen sich ein besonderes Merkmal der Heiligkeit und Christlichkeit machen ließe. Der Gehorsam und die Liebe, die die Gemeinde Gott im Christus erweist, bewähren sich nicht nur im Verkehr der Brüder miteinander, den ihnen ihre Teilnahme an der Gemeinde verschafft; hier haben sie freilich ihr erstes Tätigkeitsfeld; sie kommen aber auch in den natürlichen Formen der Gemeinschaft, in der Dienstpflicht der Knechte, in der Ehe, in der Unterordnung unter die Beamten und im Verkehr mit den Nichtchristen zur Erscheinung. Dadurch sind diese Formen der Gemeinschaft vollends befestigt und vor jedem Bruch geschützt⁴⁾.

Besondere Veranstaltungen zur Ausbreitung des Evangeliums werden nicht sichtbar; die Bereitschaft, über die christliche Hoffnung Rechenschaft zu geben, gehört zur Aufgabe aller. In der sittlichen Reinheit und Tüchtigkeit der Christen wird der wichtigste Faktor gesehen, der den Heiden den Zugang zur Gemeinde nahe legt, und unter diesem Gesichtspunkt bekommt auch das Leiden einen besonderen Wert⁵⁾. Von der Juden-

¹⁾ 2, 5. 9. 12. 4, 11. — ²⁾ 2, 2. — ³⁾ 5, 4. — ⁴⁾ 2, 13. 17. 3, 1—7. — ⁵⁾ 2, 12. 3, 16.

schaft wird nur Widerstand erwartet, der unter die Regel fällt, daß die, die dem Christus den Glauben versagen, an ihm fallen. Es wird aber nicht von der Judenschaft gesprochen, weder von den Ansprüchen, die sie für sich erhebt, noch von der einträchtigen Vereinigung der Griechen und Juden in der neuen Gemeinde. Mächtiger noch als der Grimm der Juden bedroht die Feindschaft der Griechen und des römischen Staats die Gemeinde. An die Möglichkeit, »die Welt zu gewinnen« und den Haß der Völker zu begütigen, denkt Petrus nicht, sondern er führt die Kirche in das Leiden und Sterben hinein. Der Blick wird mit tapferer Entschlossenheit nach innen gewendet, auf das, was die Kirche in ihrem eigenen Kreis liebend und leidend zu leisten hat. Die schwere Lage wird als eine von Gott geordnete Notwendigkeit beurteilt, als die Offenbarung des göttlichen Gerichts, bis die Erscheinung des Christus alles wendet und die Gnade zur Offenbarung bringt¹⁾.

4.

Petrus im Kreise der anderen religiösen Gruppen.**a) Petrus und Johannes.**

Mit der Nachricht, die wir von Paulus und von Lukas erhalten, daß bei dem in Jerusalem zu vollbringenden Werk keiner von den Zwölf Petrus so nahe stand wie Johannes²⁾, schließt sich der Inhalt des Briefs eng zusammen. Während ihn mit dem Jakobusbrief auch formale Berührungen verbinden³⁾, fehlen diese bei der mächtig ausgebildeten Eigenart des johanneischen Stils bei Johannes ganz; aber in dem, was der Brief als Norm und Willen vertritt, verbinden ihn mit Johannes starke Gemeinsamkeiten. Beide heben die Gemeinschaft mit der Judenschaft völlig auf und der Grund, der die Trennung notwendig macht, besteht für beide einzig darin, daß die Judenschaft Jesus den Glauben versagt. Leidensscheu und Flucht vor dem Sterben hatten auf diese Trennung bei beiden keinen Einfluß. Da sie die Gefahr, die der Christenheit von Rom drohte, als sehr ernst beurteilten, stellten sich beide an die Spitze der griechischen Kirche im Bewußtsein, daß sie sie in das Sterben führen⁴⁾.

¹⁾ 2, 7. 8. 4, 17. 1, 13. — ²⁾ Auch das johanneische Evangelium hat die beiden nebeneinanderstehenden Apostel Petrus und Johannes. — ³⁾ Über die Beziehungen des Petrusbriefs zu Jakobus siehe S. 107 f., zu Matthäus S. 84. — ⁴⁾ Die Gemeinsamkeit würde sich noch beträchtlich erweitern, wenn Babylon 5, 13 Rom bezeichnete; denn dies würde auch für Petrus die Übertragung der gegen Babel und Edom gerichteten Weissagungen auf Rom bedeuten. Babylon kann aber auch Landesname sein.

Beim Widerstreben Israels dachten beide nicht nur an den Trotz des menschlichen Willens, sondern an Gottes Wirken, dem auch das menschliche Widerstreben untertan bleibt; sie sahen beide im Sturz der Judenschaft Gottes Werk¹⁾. Die Trennung von ihr verbindet sie nur umso fester mit den Propheten, von denen Petrus sagt, daß der Geist des Christus in ihnen war und seine Leiden und seine Herrlichkeit bezeugte, und Johannes sagt, daß Jesaja die Herrlichkeit des Christus sah. Beide Sätze bilden deshalb eine merkwürdige Parallele, weil beide den Keim zu einer reichen Theorie in sich tragen, die die alttestamentliche Offenbarung als das Werk des präexistenten Christus deutet, beide aber bloß eine Andeutung bleiben, die nicht entfaltet wird²⁾. Das Motiv, das diesen Gedanken erweckt und zugleich beschränkt, ist darin zu suchen, daß für beide die Gemeinschaft der Propheten mit Christus deshalb Bedeutung hat, weil die Christenheit ihre Schriften als Kanon³⁾ braucht. Sie nimmt mit ihnen nichts Fremdes auf, sondern bleibt, indem sie der Schrift gehorcht, einzig und vollständig dem Christus untertan. Daher entstand durch diesen Gedanken weder bei Petrus noch bei Johannes eine Annäherung an eine gnostische Theorie.

Petrus und Johannes stellten Jesus gleichzeitig als das Lamm und als den Hirten dar und die Gleichstellung der Gemeinde mit der Herde ergibt für das apostolische Amt und die Arbeit der Alten in der Gemeinde die Formel: die Herde Jesu weiden⁴⁾. Mit dem Namen Jesu »der Erzhirt« beschreibt ihn Petrus als den, der für die Gemeinde die Hirten bestellt und ihr die Führer und Versorger gibt, und bei Johannes führt Jesus als die Türe die Hirten zu der Herde und gibt Petrus den Auftrag, seine »Schäflein« zu weiden⁵⁾. Neben der Fürsorge Jesu, für die Gemeinde, steht bei beiden Aposteln seine Macht über die Toten. Wie bei Petrus der Erhöhte zu den Geistern geht, so hören bei Johannes die Toten von jetzt an die Stimme des Sohnes Gottes⁶⁾, und beide betrachten sein Wirken unter den Menschen und unter den Toten nicht als zwei verschiedene Werke, sondern fassen sie zusammen als die einheitliche Erfüllung seines messianischen Berufs⁶⁾. Der Schlußsatz des Petrusbriefs beschreibt die Christenheit als die, die im Christus sind⁷⁾, und seine Kennzeichnung der Christenheit als die, die Jesus nicht sehen, und doch glauben, trifft mit demjenigen Satz zusammen, mit dem

¹⁾ 2, 8 neben Joh. 12, 37. — ²⁾ 1, 10—12 neben Joh. 12, 41. Diese Parallele umfaßt auch Paulus, 1 Kor. 10, 1—4. — ³⁾ 1, 19, 5, 2 neben Joh. 1, 29, 10, 12. — 5, 4 neben Joh. 10, 7—9, 21, 16. — ⁴⁾ 3, 19 neben Joh. 5, 25. — ⁵⁾ Vergleiche auch Paulus Röm. 14, 9. — ⁷⁾ 5, 14 neben 1 Joh. 2, 5, 6.

Johannes den Hauptteil des Evangeliums geschlossen hat¹⁾. Den Geist beschreiben beide als den Wissenden, der darum als Zeuge spricht, und machen zu seinem Merkmal, daß er lebendig macht²⁾. Seine Gegenwart wird auf seine Sendung aus dem Himmel zurückgeführt, während die Verknüpfung des Geistgedankens mit den einzelnen inwendigen Vorgängen bei beiden unterbleibt³⁾. Die feste Einigung des Geistes mit dem Werk des Christus, auf der die johanneische Lehre vom Geist beruht, kommt bei Petrus dadurch zum Ausdruck, daß er in seiner trinitarischen Formel das Werk des Geistes zwischen die Vorbestimmung des Vaters und die Gabe des Christus an die Gemeinde stellt und sagt, die Gemeinde gelange zum Anteil an der Befreiung von der Schuld, die der Tod Jesu ihr verschafft, und zum Gehorsam Jesu durch die Heiligung des Geistes⁴⁾. Beide haben die Gewißheit, daß das Böse für sie beseitigt sei, und beide begründen durch diese Gewißheit dasselbe Resultat, nämlich den entschlossenen Gehorsam, der das Gebot Jesu hält, wobei beide den Tod Jesu als die große Regel benützen, die das christliche Handeln normiert⁵⁾. Beide lesen in 2 Mose 19, 6 die Beschreibung der christlichen Gemeinde, der somit die priesterliche Würde beigelegt wird. Ihre Anbetung und Bitte wird als das echte Opfer beschrieben, durch das zur Vollendung kommt, was im Tempel Israels geschah⁶⁾. Der die Gemeinde gestaltende Wille ist die Bruderliebe; an einen Gegensatz zwischen der Liebe und ihrem Werk einerseits, dem Glauben andererseits haben weder Petrus noch Johannes gedacht. Die Weise, wie Petrus seinen Vorzug vor der übrigen Christenheit sichtbar macht, trifft mit dem völlig zusammen, was Johannes über sich selber sagt. Petrus und Johannes stellen sich als die Zeugen und Genossen Jesu über die Kirche, die an Jesus zu glauben hat, ohne daß sie ihn gesehen hat, während sie ihn sahen. Bei keinem Vorgang hebt Johannes seine Augenzeugenschaft so nachdrücklich hervor wie beim Leiden Jesu und parallel damit sind die Leiden Jesu das, was Petrus bezeugen kann und muß. Beiden genügt der Begriff Presbyter, um ihre Autorität in der Kirche zur Geltung zu bringen, die ihnen gegenüber die Stellung der Jüngeren hat⁷⁾. Da sie sich die Gründung und das religiöse Recht der Kirche ausschließlich als das Werk des Christus denken, halten beide

¹⁾ 1, 8 neben Joh. 20, 29. — ²⁾ 1, 11 neben 1 Joh. 5, 6; 3, 18 neben Joh. 6, 63. Diese Parallele umfaßt auch das Rabbinat und Paulus. — ³⁾ 1, 11. 12 neben Joh. 15, 26. 1 Joh. 5, 6. — ⁴⁾ 1, 2. — ⁵⁾ 2, 21—25. 3, 17. 18 neben Joh. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. 4, 9—11. — ⁶⁾ 2, 9 neben Apok. 1, 6. 5, 8. 10. 8, 3. 4. — ⁷⁾ 5, 1. 1, 8 neben 1 Joh. 1, 1. Joh. 1, 14. 19, 35. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1.

eine Erörterung der nationalen Frage, die aus dem Vorrecht Israels entsteht, nicht für nötig; sie sehen die von Gott erwählte und geheiligte Gemeinde in der, die der Christus schafft, und sprechen deshalb nicht vom Gesetz. Apostolische Gebote, die die Verfassung der Kirche ordnen, geben weder Petrus noch Johannes; sie richten aber an die Kirche mit derselben Kraft den Anspruch, daß sie freudig um Jesu willen leide. Die Verfolgung der Gemeinde stellt auch Petrus zum Vollzug des göttlichen Rechts, das der Offenbarung des Christus vorangehen muß und der sündigen Welt offenbart, daß ihr Gott widersteht¹⁾; über diesem Gedanken steht aber bei beiden der Satz, daß die Gemeinde auch darin, daß sie der Verfolgung ausgesetzt ist, die göttliche Gnade erlebe.

Beiden verschafft die alttestamentliche Verfassung der Gemeinde die Formel, mit der sie das letzte, von Gott ihr erteilte Ziel beschreiben. Sagt Petrus, der gegenwärtige noch unvollendete Zustand der Gemeinde mache aus ihr eine Diaspora, so sagt Johannes, daß das Ziel des göttlichen Werkes die Stadt Gottes sei²⁾.

Diese Berührungen, z. B. die gleichartige Verwendung des Lammes und des Hirten, sind zum Teil durch die Erinnerung an den Herrn begründet, für den beide lebten; sie gehen aber über die uns vorliegende evangelische Tradition hinaus und weisen auf die Arbeitsgemeinschaft zwischen den beiden Männern hin.

b) Der Gegensatz gegen das griechische Denken.

Die Zahl der griechischen Denkformen ist bei Petrus etwas größer als bei den anderen Palästinern³⁾. Das verkleinert aber seine Entfernung vom griechischen Denken nicht. Die Gedankenbildung bekommt keine selbständige Wichtigkeit, so daß das Dogma zum Mittel würde, das die Einheit der Kirche herstellen soll. Beim Brief des Petrus läßt sich, obwohl seine Denkarbeit die der folgenden kirchlichen Literatur weit überragt, nicht von einer Erkenntnis um der Erkenntnis willen, von einem Ansatz zur Systematik und Wissenschaftlichkeit reden, weil seine Denkarbeit vollständig durch den Willen bestimmt ist, den Willen Jesu zu tun. Sowie das Dogma selbständig wurde, wurde auch die Moral für sich ein wichtiger Teil des christlichen Unterrichts, der nun darin eine wesentliche Aufgabe sah, die moralischen

¹⁾ 4, 17. 18 enthält den Grundgedanken der Apokalypse. — ²⁾ 1, 1. 2, 11 neben Apok. 21. — ³⁾ Συνείδησις θεοῦ 2, 19, vgl. 3, 16. 21, ἐπερώτημα 3, 21, ὑπογραμμός 2, 21, ἀντίτυπος 3, 21, συσχηματίζεσθαι 1, 14, λογικὸν γάλα 2, 2.

Vorstellungen zu entwickeln. Der Brief hat aber sein Ziel nicht darin, der Gemeinde moralische Vorstellungen zu geben, sondern darin, sie zur Tat zu führen und ihr bei der Überwindung der Hindernisse zu helfen, die der christlichen Führung des Lebens widerstehen. Er entwickelt nicht den Liebesbegriff, etwa als eine neue moralische Idee, sondern setzt voraus, die Gemeinde wisse, was Liebe ist, und mehr noch, sie habe die Liebe als den sie bewegenden Willen, und bekommt nun sein Thema daran, daß sie die Liebe auch dann beweisen soll, wenn sie leiden muß. Eine Trennung der dogmatischen von den ethischen Sätzen des Briefs ist unmöglich, da er die Aussagen über die göttliche Gnade fest mit den Normen einigt, die das christliche Verhalten ordnen. Analogien, die aus der Natur geschöpft sind, die das griechische Denken immer als wichtiges Arbeitsmittel braucht, sind weder zur Füllung des Gottesgedankens noch zur Beschreibung des Christus noch zur Begründung der Hoffnung verwendet. Die »Tugenden Gottes«, in deren Verkündigung der Beruf der Gemeinde besteht, stammen aus Jesaja 43, 21; der Brief verwendet die Formel Tugenden, ohne daß ein Einfluß der griechischen Ethik sichtbar wird, für die Erweisungen der göttlichen Gnade und Macht¹⁾. Auch die Psychologie, die Begriffe Geist, Seele, Leib, Fleisch, Begierde, Wille erscheinen in ihrer palästinischen Form. Der »Verstand« fehlt, während das »Gewissen« als derjenige Vorgang im inwendigen Leben ausgezeichnet ist, von dem das Verhältnis des Menschen zu Gott abhängt²⁾. Das christliche Wort wendet sich deshalb an das »Gewissen« und hat in seiner normalen Beschaffenheit sein Ziel. Das ergab sich für die ganze an die Griechen gerichtete Evangelisation daraus, daß sie die christliche Botschaft auch für die Griechen als Bußwort faßt; daher geschieht die Aneignung des Worts durch den Hörer nicht nur durch das Denkvermögen und die im Menschen vorhandenen Vorstellungen, sondern durch diejenigen Vorgänge, für die die Formel »Gewissen« einen Namen schuf. So kräftig jeder Einzelne am Gut, das der Christus der Gemeinde verschafft, mit eigenem Streben und lebendiger Freude beteiligt wird, so ist dennoch die griechische Ethik, die das Verlangen nach Glück zum regierenden Willen erhob, gänzlich abgetan.

¹⁾ 2, 9. Diese Verwendung von ἀρεταί hat durch die griechische Synagoge Beziehungen zum heidnischen Sprachgebrauch. — ²⁾ διάνοια 1, 13; vergleiche 1 Joh. 5, 20; ähnlich ἐννοια 4, 1. συνειδήσις 3, 16. 21. 2, 19. Der Gebrauch von συνειδήσις findet sich analog bei Paulus und im Hebräerbrieff. Die Vorbildungen dafür gab die griechische Synagoge; hiefür ist nicht nur Philo, sondern auch Josephus lehrreich.

c) Das jüdische Erbe.

Die sieghaft durchgreifende Befreiung von der jüdischen Art, die Schrift zu behandeln, die Jesus seinen Jüngern verschaffte, wird auch im Brief des Petrus sichtbar, da sowohl die Halacha als die Haggada vergangen sind ¹⁾. Diese Kritik vernichtete aber nicht auch das, was die palästinische Lehre an frommen Gedanken der Judenschaft gegeben hatte; darum finden sich auch in der Christenheit bei allen, die in der palästinischen Judenschaft aufwuchsen, Beziehungen zur palästinischen Überlieferung. Diejenigen, die der Brief des Petrus zeigt, stehen auf derselben Stufe wie die, die sich bei Matthäus, Johannes und Jakobus finden. Für die palästinische Judenschaft war der Tempel die Stätte der göttlichen Gegenwart; darum schätzte sie ihn als das Herrlichste, was Gott ihr gegeben habe. Darum versteht Petrus Gottes Werk an der Menschheit als die Herstellung des Tempels, des Ortes der göttlichen Gegenwart und Anbetung. Die Herrlichkeit der christlichen Botschaft beschreibt der Brief nicht nur dadurch, daß die Propheten nach ihr verlangten, sondern auch dadurch, daß die Engel nach ihrem Verständnis begehren. Das ist eine Weiterbildung zu dem, was man in der Synagoge zum Preise der Thora sagte: die Engel haben nach ihrer Kenntnis verlangt. Die Mahnung an die Gemeinde, daß ihr Vater zugleich ihr Richter, ihr Richter ihr Vater sei, findet sich auch in der homiletischen Tradition des Rabbinats. Der Gottesname »der Lebende und Bleibende« hat palästinische Parallelen, ebenso die Benützung von 1 Mose 18, 12 zum Vorbild für den Gehorsam der Frauen gegen ihre Männer und die Benützung der Vorstellung »Gerät« für den Leib im Hinblick auf den Geschlechtsverkehr. Die Formel »die Lenden gürten« wiederholt nicht nur einen biblischen Ausdruck, sondern berührt sich mit dem lebenden palästinischen Sprachgebrauch und der Satz, daß sich »Engel und Mächte und Kräfte« im Himmel befinden, hat in seinem Inhalt und in seiner Form Gemeinschaft mit synagogalen Formeln. »Der, der bereit ist, die Toten zu richten«, war ein Teil der Doxologie, die die Palästinier auf den Gräbern sprachen. Dort ist auch der Gottesname »Schöpfer« beständig in Gebrauch und seine Verwendung durch Petrus bleibt von den griechischen Gedanken dadurch geschieden, daß er mit ihm nicht Gottes Beziehung zum Weltganzen oder zur Natur darstellt, sondern ihn damit als den Geber des Lebens an die Einzelnen beschreibt, weshalb ihm als dem

¹⁾ Noch weiter ist der Brief von den Künsten der griechisch-jüdischen Schriftauslegung entfernt.

»treuen Schöpfer« der zum Sterben Berufene seine Seele getrost anzuvertrauen hat. Auch die Verwendung der Formel »Geschöpf« für die Machthaber ist vom palästinischen Sprachgebrauch aus nicht befremdlich, weil hier »Geschöpf« unbedenklich vom einzelnen Menschen verwendet wird¹⁾.

d) Das Verhältniß zu Paulus.

Über seine Vereinbarung mit den Aposteln Jerusalems sagte Paulus, sie hätten zu seiner Botschaft nichts hinzugefügt²⁾, und für jene stand es vollends fest, daß ihr Evangelium nicht durch Paulus ergänzt oder bereichert werden konnte, da es seinen Inhalt durch die Geschichte Jesu erhielt. Zu diesem Bericht bildet der Brief des Petrus einen ihn bestätigenden Beleg. Denn zu den ihn tragenden Überzeugungen kam durch Paulus nichts hinzu. Die Richtung des ganzen religiösen Willens auf Jesus, die Überordnung der Erinnerung an sein Kreuz über jedes andere Motiv, der zur Gewißheit vollendete, von jedem Bruch befreite Glaube an seine Herrschaft, durch die die Gemeinde von der Schuld befreit ist und zum ewigen Leben geführt wird, das Entstehen der Liebe aus dem Glauben, die Trennung der Glaubenden von der Judenschaft, womit das mosaische Gesetz aufhört, die Macht zu sein, die ihr Verhältniß zu Gott bestimmt, so daß es die Vereinigung aller Glaubenden zu einer Kirche nicht mehr hindern kann, das sind die Grundsätze des Briefs und zugleich die Merkmale des paulinischen Christentums.

Gleichzeitig fehlen bei Petrus große Gedankengruppen³⁾, die in der paulinischen Fassung des Evangeliums machtvoll hervortreten, und dieser Tatbestand widersetzt sich der Ableitung der Petrus und Paulus verbindenden Gemeinsamkeit aus dem überragenden Einfluß des Paulus. Neben den Aussagen des Paulus über den Christus und über den Geist haben die des Petrus eine altertümliche Haltung. Die Sätze des Paulus über das Gesetz fehlen; die Formeln Gesetz und Gebot kommen überhaupt nicht vor und die erlösende Macht des Todes Jesu wird nicht mit der Herrschaft des Gesetzes in Verbindung gebracht, weshalb der Brief die Kleinasiaten als die heilige Gemeinde bezeichnen kann, ohne daß er über ihr Verhältniß zu Israel sprechen muß. Gerechtigkeit braucht Petrus nur in Fassungen, die nicht durch Paulus bestimmt sind⁴⁾. Die Formeln Rechtfertigung und Versöhnung fehlen und der Kindschaftsgedanke erscheint nicht als Adoption,

¹⁾ 1, 12. 17. 23. 3, 6. 7. 22. 4, 5. 19. 2, 13. — ²⁾ Gal. 2, 6. — ³⁾ Ich nenne hier keine Gedankengruppen, deren Fehlen durch die Kürze des Briefs veranlaßt sein kann. — ⁴⁾ 3, 18. 4, 18. 2, 24. 3, 14.

sondern als neue Geburt. Der Übergang vom Glauben zum Wirken stellt sich ohne jede Spannung her. Diese Unterschiede weisen auf das Neue hin, was Paulus in seinem Apostolat erwarb¹⁾.

Neben ihnen stehen die starken Gemeinsamkeiten, die die ethischen Formeln der beiden zeigen. Beide verlangen, daß die Liebe ungeheuchelt sei. Neben dem inwendigen Menschen bei Paulus steht der verborgene Mensch des Herzens bei Petrus. Paulus spricht von Anpassung an diese Welt, Petrus von der Anpassung an die früheren Begierden. Zur Bezeichnung des Ernsts im Denken und Wollen dient beiden die Nüchternheit. Die Freiheit im Verhältnis zu den Menschen beruht auf der Knechtschaft im Verhältnis zu Gott, wodurch die Freiheit davor gesichert ist, die Ermächtigung zum Bösen mitzuumfassen. Das Leiden der Christenheit ist bei beiden Anteil am Leiden des Christus und streitet darum nicht gegen die Verheißung. Vom Sklaven und von der Frau wird die willige Unterwerfung unter den Willen des anderen verlangt; die gemischte Ehe wird nicht aufgelöst und der Wert der staatlichen Ordnung durch die Erwägung begründet, daß sie das Recht gegen die Übeltäter schirme und das Gutes tun unterstütze²⁾. Für die Normen, unter die Petrus die Arbeit für die Gemeinde stellt, Freiwilligkeit des Diensts und Ausscheidung jeder herrschsüchtigen und geldgierigen Sucht, hat auch Paulus gekämpft³⁾.

Bei den ethischen Regeln ist es ganz unmöglich, den Anteil, den die einzelnen mitarbeitenden Männer an ihrer Ausbildung und Befestigung hatten, zu bestimmen, da sie fortwährend zur Verwendung kamen und durch die ganze Kirche hindurch zum

¹⁾ Die Entfernung des Petrus von Paulus gleicht der, die Johannes zeigt, bei dem sie wegen des größeren Umfangs seiner Schriften noch sichtbarer hervortritt. — ²⁾ 1, 22 neben Röm. 12, 9. 2 Kor. 6, 6 vgl. auch Jak. 3, 17; 3, 4 neben 2 Kor. 4, 16. Röm. 7, 22; 1, 14 neben Röm. 12, 2; 1, 13. 4, 7. 5, 8 neben 1 Thess. 5, 6. 8; 2, 16 neben Gal. 5, 13; 4, 13 neben Phil. 3, 10. Röm. 8, 17; 2, 18 neben Eph. 6, 5; 3, 1 neben Eph. 5, 22; 2, 14 neben Röm. 13, 1—5. Man kann daran denken, daß der Brief nicht nur den Jakobusbrief, sondern auch den Römer- und Epheserbrief kenne; daß aber hier ein literarischer Zusammenhang bestehe, ist weniger gesichert als bei den Berührungen mit dem Jakobusbrief. Die Grundformen der menschlichen Gemeinschaft waren durch Jesu eigenes Wort für die Kirche geheiligt und die Anleitung zu ihrer normalen Gestaltung bildete von Anfang an einen immer vorhandenen Gegenstand der Seelsorge. 5, 12. 13 nennt eine Tatsache, die für die Beziehungen zwischen Petrus und Paulus noch wichtiger war als die paulinischen Briefe: die Mitarbeiter des Paulus, Silvanus und Markus, waren zugleich auch die des Petrus. — ³⁾ 5, 2. 3 neben den Korinther- und Timotheusbriefen. Am stärksten spricht die Übereinstimmung von 1 Petr. 3, 3 mit 1 Tim. 2, 9 (die drei den Frauen mit Bezug auf ihre Tracht gegebenen Verbote) für eine literarische Beziehung zwischen den beiden Dokumenten.

Vollzug gelangten. Die Einheit, die zwischen dem Brief des Petrus und der paulinischen Ethik besteht, zeigt anschaulich, daß sich in der Gemeinde ein kräftiger Gemeinwille ausbildete, der nach einheitlichen Normen handelte, und daß dabei die Regel Jesu zur vollen Durchführung kam¹⁾.

Wer sich das Verhältnis des von Petrus uns erhaltenen Briefs zu den anderen Dokumenten aus dem ersten christlichen Geschlecht verdeutlicht, wird nicht ohne Bewunderung wahrnehmen, wie selbständig und neu hier überall die christliche Denkarbeit geschah, aber auch wie vollständig die führenden Männer innerhalb der Gemeinde lebten, nicht durch einen herrisch gefaßten Amtsbegriff von ihr geschieden, auch nicht durch einen mystisch gefaßten Religionsbegriff in sich selbst verschlossen, sondern so, daß sie mit ihrem eigenen geistigen Leben am Gemeinbesitz schaffend und empfangend beteiligt waren. Darum verband sich hier eine starke Gemeinsamkeit der Denk- und Willensformen mit einer persönlichen Färbung der Gedankenbildung, die die Freiheitsregel zur vollen Durchführung brachte, so daß keines dieser Dokumente zur Kopie des anderen wird.

II.

Die Befestigung der Erinnerungen an Jesus durch Matthäus.

1.

Die Botschaft vom Christus.

a) Das Ziel der Botschaft.

Der Brief des Petrus zeigt, wie die Herrschaft Jesu von den Jüngern verkündigt wurde²⁾; sie hoben diejenigen Vorgänge aus seiner Geschichte heraus, an denen nach ihrem Urteil seine königliche Sendung sichtbar wurde, worauf sich der Hörer zum Anschluß an Jesus oder zu seiner Ablehnung entschloß. Jesus wurde ihm deshalb als von Gott gesandt, gekreuzigt, auferstanden und zu Gott erhöht beschrieben, woran sich die Verheißung schloß, daß ihn Gott wieder senden werde. Dadurch gab die Botschaft dem Hörer die Berufung zum Glauben, der er gehorchte oder sich entzog. Es wurde somit aus der Predigt nicht ein geschichtlicher Unterricht, der Jesu Worte und Taten den Hörern möglichst vollständig mitteilen wollte; denn die Jünger sahen nicht im Wissen

¹⁾ Vgl. weiter über Paulus und Petrus S. 250. — ²⁾ Der Bericht des Lukas gibt dasselbe Bild und Paulus verfuhr nach derselben Regel.

den das Heil gewährenden Besitz. Der Hörer lernte freilich den Christus nur dadurch kennen, daß ihm seine Werke erzählt wurden, und die Botschaft hatte immer ihren Inhalt am geschichtlichen Stoff seines Lebens; ohne ihn hörte sie auf, Botschaft zu sein. Sie blieb aber von einer Belehrung, die nur Wissen verschaffte, deutlich unterschieden und stellte den Hörer dazu vor den Christus, damit er seine Herrschaft anerkenne, was dadurch geschah, daß in ihm der Glaube an Jesus entstand.

Neben diese Form der Verkündigung trat eine andere, die uns Matthäus und die mit ihm parallelen Dokumente zeigen, die die einzelnen Worte und Handlungen Jesu sammelte. Sie war nicht jünger als die andere, sondern ging von Anfang an in der Gemeinde neben der ersten her¹⁾. Den Zusammenhang mit der ersten Form der Verkündigung hielt diese Unterweisung über Jesus dadurch fest, daß der Grundriß, in den die einzelnen Erinnerungen eingelegt wurden, derselbe war wie dort, da dieselben Vorgänge, die in den Briefen als die Taten Gottes gelten, durch die er seine Herrschaft offenbart, auch hier den Kern des Berichts bilden. Deshalb ist der Ausgang Jesu sein Hauptstück; es wird erzählt, wie der Christus gekreuzigt wurde. Das, was vor dem Ende Jesu steht, macht sichtbar, daß er der Christus war und warum er verworfen wurde, und der Auferstehungsbericht macht vollends sichtbar, daß diese Geschichte die des Christus ist. Nun werden aber in diesen feststehenden Grundriß der Verkündigung konkrete Erinnerungen eingelegt, durch die die Gemeinde erfährt, was Jesus gesagt und getan habe. Zu dieser Form der Verkündigung führte das Verlangen, ein deutliches Bild von Jesus zu erhalten. Da der Glaube, die Liebe und die Hoffnung der Gemeinde an ihm hingen, bekamen für sie die Überlieferungen, die ihn ihr bekannt und verständlich machten, den höchsten Wert. Wäre aber dieses Motiv das einzige oder das regierende, dann hätte es die Berichte reicher und farbiger gemacht. Ihre knappe Fassung, die dem Wissen nur einen kleinen Stoff verschafft und die Phantasie wenig beschäftigt, macht sichtbar, daß sie nicht nur die Erinnerung an Jesus beleben, sondern den Gehorsam gegen ihn begründen wollen²⁾. Da ihm die Gemeinde nur dann glaubt, wenn sie ihm auch ge-

¹⁾ Luk. 1, 2. Darauf, daß auch Petrus nicht nur an der ersten, sondern auch an der zweiten Form der Verkündigung ein beträchtlicher Anteil zukam, führt die Angabe, die in der Kirche der Asia bei der Aufnahme des Markus in den Kanon Bedeutung bekam, daß Markus seine Stoffe den Erzählungen des Petrus verdankt habe. — ²⁾ Die ältesten Anführungen von Worten Jesu 1 Kor. 7, 10. 9, 14. 11, 23. Apostg. 20, 35 zeigen deutlich die Wirksamkeit dieses Motivs.

horcht, werden ihr seine Worte dazu überliefert, damit sie so handle, wie er es verlangt hat, und ihr seine Werke dazu erzählt, damit sie wisse, wie er sich zu ihr verhält und sie sich zu ihm verhalten soll. Immer ist es der Christus, der an diesen Stoffen dargestellt wird, und dies ist ein religiöser Begriff, der vom Hörer für Jesus den entschlossenen Glauben und Gehorsam verlangt¹⁾.

Das machte die Erinnerungen an Jesus in ihrer Form der Überlieferung ähnlich, durch die das Rabbinat die Erinnerung an die Väter bewahrte²⁾. Erhalten wurden von den Vätern Sentenzen und Werke, an denen vieles, was uns wertvoll wäre, Zeit und Ort, die Reihenfolge der Ereignisse, kurz alle Nebenumstände beseitigt sind und nur das mit zuverlässiger Deutlichkeit festgehalten wird, was den die Handlung begründenden Gedanken sichtbar macht. Durch dasselbe Mittel wird in der Christenheit das Bild Jesu fortgepflanzt, durch Sentenzen, die seinen Willen aussprechen, und durch die Erzählung einzelner Handlungen, denen so weit, aber auch nur so weit plastische Deutlichkeit gegeben wird, daß der Wille Jesu, aus dem seine Handlung entsteht, erkennbar wird. Ihre Verbindung miteinander erhalten die einzelnen Stücke nicht durch die Chronologie oder durch ein die Entwicklung der Ereignisse erklärendes Schema, sondern einfach durch die Einheit des Willens Jesu, der in allen seinen Worten und Werken sein königliches Amt offenbart. Wie die jüdische Überlieferung aus der Menge ihrer konkreten Angaben dadurch eine Einheit machte, daß alle zur Deutung des Gesetzes dienten, so bildete das, was die Jünger über Jesus erzählten, deshalb ein einheitliches Wort, weil hier alles den Christus erkennbar machte.

Damit diese wenigen Mitteilungen dennoch dem Hörer eine vollständige Kenntnis Jesu verschaffen, werden solche Handlungen Jesu bevorzugt, die die Grenze angaben, bis zu der er ging³⁾. Deshalb gewährt der Anfang der Bergpredigt sofort die Verheißung allen, die Gottes Hilfe bedürfen, und stellt dadurch ihre Größe fest und deshalb wird das Liebesgebot gleich in der Form gegeben, daß es die Liebe auch für den Feind verlangt; nun ist sie von jeder eigensüchtigen Verderbnis befreit. Den

¹⁾ Daher ging auch der Name „Evangelium“ von der Verkündigung der Herrschaft Jesu auf diese Darstellungen hinüber. — ²⁾ Ein Einfluß der griechischen „Biographie“ wird dagegen bei Matthäus gar nicht sichtbar. —

³⁾ Auch darin erhält sich der Parallelismus der evangelischen Tradition mit der Synagoge, da auch sie solche Werke der Väter bewahrt, die irgendwie einen Grenzpunkt darstellen, bis zu dem der Fromme gehen darf, sei es nach oben hin in der Größe seiner Leistung, sei es nach unten hin in der Erleichterung des Gebots.

Bericht über die Zeichen Jesu begann Matthäus nicht deshalb mit der Heilung des Aussätzigen, weil er diese für die erste gnadenvolle Tat Jesu hielt, sondern er stellte den Aussätzigen und den Heiden neben einander, weil beide jenseits der Gemeinde stehen; nun wissen wir, wie weit sich Jesu Hilfe erstreckte. Die Berufung zur Umkehr, die der Täufer und Jesus an alle richteten, wird dadurch sichtbar und verständlich gemacht, daß sie sich an die Gerechten wendet, und die Vergebung, die Jesus den Schuldigen gewährte, wird dadurch dargestellt, daß er den Zöllner zu seinem Jünger machte; so sind sie nach ihrer Vollständigkeit beschrieben. Wie Jesus die Jünger an seiner Arbeit beteiligte, macht ihre Verpflichtung zum Martyrium deutlich und sein Widerstand gegen alle Erwartungen, die ihn zur Offenbarung und zum Gebrauch seines königlichen Rechtes drängen, wird durch die Antwort Jesu an den Täufer dargestellt und jeder ihn meisternde Anspruch der Jünger wird dadurch unmöglich gemacht, daß sogar die Mutter und die Brüder abgewiesen werden; da er nicht einmal das Verlangen des Täufers und der Mutter erfüllte, wissen wir, wie er sich zu allen diesen Ansprüchen verhielt. Das Verlangen nach der Größe wird dadurch beseitigt, daß die Frage, wer von seinen Jüngern der Größte sei, vernichtet wird; nun ist es ganz abgetan. Die Vollständigkeit der Vergebung, die der Jünger zu üben hat, wird dadurch festgestellt, daß Petrus deshalb, weil er nur siebenmal vergeben wollte, von Jesus mit dem Gefängnis bedroht wird, und die Unfähigkeit des Judentums, den Menschen vor dem Bösen zu schützen, wird dadurch bewiesen, daß die Sünden des Rabbins und des Pharisäismus enthüllt werden; nun trifft die Verurteilung die ganze Judenschaft.

Das brachte die häufige Verwendung des Kontrastes mit sich als des Mittels, durch das uns der Umfang des Worts und Werks Jesu erkennbar werden soll. Neben die Verheißung stellt die Bergpredigt die Ankündigung des Leidens der Jünger und neben diese ihren herrlichen Beruf für die Welt. Das ganze Gesetz wird von Jesus geheiligt und der Jünger gleichzeitig vom ganzen Gesetz, von allem, was Gott den Alten geboten hatte, abgelöst und allein dem Willen Jesu untertan gemacht. Die Gerechtigkeit des Jüngers besteht in der Liebe und er übt zugleich seinen Gottesdienst in der Einsamkeit. Er hat keinen Schatz, aber auch keine Sorge, ist im Verkehr mit allen zu jedem Dienst bereit und geht doch in kleiner Schar den schmalen Weg. Neben die Bergpredigt setzte Matthäus mit einem starken Kontrast seinen Bericht über die Zeichen Jesu; gibt jene an, was Jesus verlangt, so stellt dieser dar, was Jesus gewährt; dort war das Ziel Jesu

der völlige Gehorsam des Jüngers, hier sein völliger Glaube. In die Beschreibung des Hilfe, die Jesus gewährt, sind wieder Sätze hineingelegt, die die Entsagung beschreiben, die Jesus verlangt; er, der alles Gebende, besitzt nichts und macht den Jünger von allem los¹⁾. Die Verurteilung Kapernaums ist mit dem Dankgebet Jesu für die Erleuchtung der Unmündigen und mit der Berufung aller Beladenen verbunden. Von der Reinigkeitssatzung macht Jesus die Jünger frei und unmittelbar hernach bezeugt er der bittenden Heidin das Vorrecht Israels. Auf die wunderbare Speisung folgt die Ablehnung des Zeichens, auf die Erteilung des Apostolats an Petrus die Verpflichtung zum Sterben, auf die unbeschränkte Verheißung für den Glaubenden, die ihm über alles Macht gibt, die Anleitung zur Vermeidung des Ärgernisses im Verkehr mit der Judenschaft, die durch den Verzicht der Jünger auf die Betätigung ihrer Freiheit zustande kommt, und die Beseitigung der Größe im Jüngerkreis, auf die Entsagung der Jünger, die alles verließen, die Erteilung der Throne an sie zur Teilnahme an Jesu richterlichem Werk. Neben die Frau, die für Jesus alles opfert, ist der Jünger gestellt, der ihn für Geld verrät, neben das Abendmahl der Kampf in Gethsemane, neben das Bekenntnis Jesu vor dem Priester die Verleugnung des Petrus, neben die Bezeugung seines königlichen Rechts vor Kajaphas und Pilatus das Gebet des Sterbenden, das ihn als von Gott verlassen bezeugt, neben die Verpflichtung der Jünger zum Martyrium durch Israel ihre Sendung an die Völker durch den Auferstandenen. Nach der Meinung des Evangelisten machen diese Kontraste das Verhalten Jesu nicht rätselhaft; er sah hier eine vollständige Einheit, den königlichen Willen Jesu in seiner vollkommenen Gnade und Gerechtigkeit, dessen Größe uns durch die Grenzpunkte sichtbar wird, bis zu denen sich sein Wort und Werk, sein Geben und sein Fordern, seine Gemeinschaft mit der Judenschaft und seine Sendung für die Menschheit, seine Verbundenheit mit Gott und sein Anteil am menschlichen Lose ausdehnt.

Da sich gegebene Stilformen mit großer Kraft auch auf neue Bildungen übertragen, ist es nicht unmöglich, daß die Methode, nach der das Rabbinat die Überlieferung formte und rezitierte, als Vorbild auch auf den Unterricht in der christlichen Gemeinde Einfluß gewann. Wirksamer als durch die Nachahmung wird aber die Ähnlichkeit der Überlieferungen durch die Gleichartigkeit ihres Zwecks herbeigeführt. Wie der jüdische Unterricht durch die Erinnerung an die Väter den Wandel der Späteren regeln

¹⁾ Matth. 8, 19—22.

wollte, so diente der evangelische Bericht dazu, um der Gemeinde den Gehorsam gegen Jesus zu ermöglichen. Daß die Nachahmung der jüdischen Lehrmethode dabei nur eine untergeordnete Bedeutung hatte, ist dadurch gesichert, daß sich die Ähnlichkeit mit ihr nur auf die Form des Berichts beschränkt, während kein einziges Stück bei Matthäus oder sonst in den Evangelien eine halachische Absicht hat und der Gemeinde dazu vorgehalten wird, damit sie Jesus nachahme¹⁾. Diejenige Deutung des Matthäus, die aus ihm ein Gesetzbuch oder ein Lehrbuch der Ethik macht, das durch eine Sammlung von Beispielen aus der Geschichte Jesu der Gemeinde zeigen wolle, wie sie sich in jeder Lage zu verhalten habe, mißversteht ihn ganz. Alle Stücke seines Berichts sind durch den Gedanken bestimmt, daß Jesus als der Herr nicht neben, sondern über der Christenheit stehe, so daß sie durch sein Wort und Werk erfährt, was sie von ihm zu erwarten hat und wodurch sie ihm gehorcht²⁾.

Daran, daß der Bericht über Jesus nicht als Gesetzbuch auftritt, wird sichtbar, daß er nicht im Gegensatz gegen diejenige Entwicklung der Kirche, die durch die Arbeit der Apostel zustande kam, verfaßt worden ist. Da die Erträge der apostolischen Arbeit nicht in die Darstellung Jesu hineingelegt wurden, stellte sich das Wort des Herrn und das der Apostel nebeneinander. Die Kirche bekam somit ihre Unterweisung durch ein zwiefaches Wort, durch dasjenige Jesu und durch dasjenige seiner Jünger und der Grund zur Zweiteilung des Kanons in das Evangelium und die Lehre der Apostel war gelegt. Die Gemeinde besaß darüber ein klares Bewußtsein, daß sie vieles sagte und tat, was in der Geschichte Jesu noch keinen Raum gehabt hatte. Dazu gehörte schon die Abfassung eines Buchs, das die Worte Jesu sammelte, da Jesus den Jüngern kein heiliges Buch übergeben hatte. Der Christus der Evangelien verkündet nicht seinen königlichen Namen; dagegen besteht die Predigt der Gemeinde in dem Satz, daß Jesus der Christus sei. Jesus sammelt keine Gemeinde und gibt ihr keine Verfassung; die Apostel begründen und ordnen die Kirche. Jesus betreibt keine Heidenmission; die Apostel betreiben sie. Weil der Besitz der späteren Kirche nicht in die Beschreibung Jesu eingetragen wurde, wurde der Lokalon, den die Lage Jesu allen seinen Worten und Handlungen gab, den Erinnerungen an ihn nicht

¹⁾ Das Einzige, was eine Nachahmung einer Handlung Jesu durch die Jünger ergäbe, wäre das Abendmahl, wenn wir nicht durch Paulus wüßten, daß die Wiederholung des Abendmahls auf der Weisung Jesu beruhte. —

²⁾ Vgl. Geschichte des Christus S. 300.

genommen. Von den geschichtlichen Analogien her läge die Vermutung nahe, daß bei der Sammlung der Erinnerungen an Jesus die Absicht mitwirkte, die Gemeinde bei dem festzuhalten, was sich als die eigene Lehre Jesu und die ursprüngliche Verfassung der Jüngerschaft bezeichnen ließ. Dann träte das Evangelium aber unvermeidlich als das Gesetzbuch auf, dem sich die Kirche zu unterwerfen habe. Wir erfahren auch von Matthäus in aller Deutlichkeit, warum dieses Motiv auf den evangelischen Bericht keinen Einfluß gewinnen konnte; denn er schließt mit der Verheißung des Auferstandenen an die Jünger, die ihnen, als er ihnen die Sendung an die Völker erteilte, seine Gegenwart und Leitung versprach. Dadurch ist mit den Erinnerungen an die eigene Arbeit Jesu der Vorblick auf die neue Zeit verbunden, die nun durch die Arbeit der Jünger gefüllt wird, und die Bewahrung der Erinnerungen an ihn wird nicht zur Verhinderung, sondern zur Begründung ihrer neuen Wirksamkeit benützt.

In der Auswahl und Verbindung der Sentenzen und Werke Jesu besteht der Anteil des Evangelisten an seinem Bericht. Daß das Buch des Matthäus das mächtigste des Neuen Testaments geworden ist, beruht auf seinen Reden Jesu. Der Mann, der die von Jesus stammenden Sprüche in dieser Weise ordnete und verband, gehört neben Paulus und Johannes zu den großen Religionslehrern der Menschheit. Die Parallelen machen gerade bei den Reden sichtbar, daß uns sowohl ihre Reihenfolge, durch die sie einen wohl überlegten Lehrgang bilden¹⁾, als die Fassung und Ordnung der einzelnen Sprüche nicht nur den Besitz der gesamten Gemeinde, sondern auch die Arbeit und das Urteil des ersten Evangelisten vorlegen, während am erzählenden Teil seines Berichts schwerlich ein gesichertes Urteil darüber zu erreichen ist, wie weit auch er seine Gestalt der Arbeit des Matthäus verdankt²⁾.

An die Beschränkung der Darstellung Jesu bloß auf seine Worte hat in der ersten Zeit niemand gedacht³⁾. Erst der

¹⁾ Zum Aufbau der Reden bei Mat. vgl. Geschichte des Christus 339. 376.
 — ²⁾ Bekanntlich liegt die literarhistorische Frage, ob Matthäus oder Markus für die ihnen gemeinsamen Stücke die Priorität haben, im Streit und vor den beiden Texten steht erst noch die mündliche Lehrtätigkeit in den Gemeinden, die beiden den Stoff bereitet hat. — ³⁾ Am Text des Matthäus ist eine Trennung der Reden von den erzählenden Stoffen nicht durchführbar. Was das zersplitterte Fragment aus Papias, das diese Versuche veranlaßt hat, bedeutet und welchen Grund es hatte, ist nicht mehr festzustellen. Die aus Ägypten erhaltenen Stücke von Spruchsammlungen gehören nicht mehr der ersten Zeit an. Die zahlreichen Berichte über Jesus, die Lukas kannte, Luk. 1, 1, waren keine Spruchsammlungen.

griechische Gedankengang führte auf die Trennung des Worts vom Werk, da ihm die wirksame Macht der Geschichte verhüllt blieb und darum auch der Christusgedanke nicht mehr verständlich war. Er suchte deshalb im Wort Jesu das Bleibende, das, was allein den Zusammenhang zwischen ihm und der Gemeinde herzustellen vermöge. Da Matthäus Jesus als den Christus verkündigt, sieht er in ihm den Herrn, nicht nur den Lehrer, den Schöpfer der ewigen Gemeinde, nicht den der ewigen Theorie. Er begehrt nicht Psychologie oder Moral oder Physiologie von ihm, auch nicht die Beschreibung des Himmels und des göttlichen Wesens, sondern das Wirksamwerden Gottes durch die Gewährung des Lebens auf Grund der Erlösung vom Bösen. Darum bezeugen ihn seine Werke, durch die er zum Schöpfer der in der Gnade Gottes lebenden Menschheit wird. Dadurch bewahrt Matthäus die Vorstellung Jesu über Gottes Offenbarung am Menschen und bleibt mit den Aussagen der Schrift über sie und auch mit der palästinischen Frömmigkeit in Übereinstimmung. Gerade so nahm aber die Arbeit des Evangelisten seine Erkenntnis im höchsten Maß in Anspruch, weil er nicht nur erzählen will, was sich einst zugetragen habe, sondern Jesus dazu beschreibt, damit der Glaube an ihn entstehe und der Hörer durch ihn zu Gott berufen sei. Die Geschichte Jesu wird ihm also dazu erzählt, damit er erkenne, wie Gott sich zu ihm verhalte, so daß er durch die Geschichte die Lehre erhält, die ihm seinen Anteil an Gottes Gnade erkennbar macht. Der Evangelist berichtet nicht Vorfälle, sondern Taten, die im Willen ihren Grund und daher das Wissen bei sich haben, Taten des Christus, die aus dem Willen Gottes entstanden und darum die höchste Lehre in sich tragen. Deshalb wurde hier aus dem Erzählen zugleich die höchste Denk- und Lehrarbeit.

b) Das Urteil über Israel.

An der Auswahl der Stoffe wird sichtbar, daß es Matthäus als wichtiges Hauptstück zum Beruf eines Evangelisten rechnete, der nationalen Frage, was aus Israel werde, die deutliche Antwort zu erteilen. Er erzählte die Geschichte Jesu als den Abschluß der Geschichte Israels. Seine Botschaft sagt, daß Jesus Israel zu Gott beruft, daß es umsonst berufen und darum gerichtet wird und wie Gottes Herrschaft dennoch kommt. Alle Reden Jesu, die Matthäus hervorhebt, dienen der Begründung dieser Erkenntnis, die Bergpredigt, da sie auf der Ablehnung der jüdischen Frömmigkeit beruht, die Rede bei der Aussendung

der Jünger, da sie den Kampf Israels gegen seine Boten darstellt, die Rede über Gottes Herrschaft, da sie zeigt, wie Israel den Zugang zu ihr fände und weshalb es von ihr ausgeschlossen wird. So kommt es, daß Jesus einzig von seinen Jüngern das Bekenntnis zu seinem königlichen Recht verlangt und empfängt. Darauf zeigt Jesus der Jüngerschaft die Normen, die ihre Gemeinschaft ordnen, nicht mit einem universalen Ausblick, der sie als die Führer der Menschheit und Schöpfer der allgemeinen Kirche beschriebe, sondern so, daß ihre ganze Kraft darauf gerichtet ist, daß sie sich innerlich von der jüdischen Sünde scheide und im Gehorsam gegen Jesus den Schwachen und Verirrten diene. Die letzte Rede verurteilt die Frommen Israels und wendet den Blick der Jünger vom Gericht über Jerusalem hinaus zur neuen Erscheinung des Christus. Der Schluß des Ganzen besteht in der Sendung der Jünger zu allen Völkern durch den Auferstandenen, womit die nationale Frage ihre endgültige Beantwortung erhält¹⁾.

Hier haben wir deutlich eine Darstellung Jesu für die jüdische Christenheit vor uns. Der Anschluß an ihn gilt als unmöglich, wenn nicht darüber Klarheit erreicht ist, was Israel, sein Gesetz und Tempel, das Rabbinat und der Pharisäismus vor Gott sind und wie Jesus sich zu ihnen stellt. Wie Matthäus die nationale Frage beantwortet, daran haftet keine Zweideutigkeit. Die Wahrheit und Gültigkeit der Israel gewährten göttlichen Offenbarung wird mit feierlichem Nachdruck bestätigt. Jesus ist mit dem ganzen Gesetz eins und hat in seiner Erfüllung seinen Beruf. Darum wird auch dem Rabbinat die Befugnis zu lehren und zu richten nicht bestritten; es sitzt auf Moses Stuhl. Israels Fall wird nicht aus einer mangelhaften Offenbarung oder ungenügenden Unterweisung hergeleitet, sondern daraus, daß es das ihm gegebene Gebot übertritt. Denn der Besitz der echten Heiligtümer und des wahren Gottesworts rechtfertigt Israel nicht. Sein Verhalten wird als sündlich verworfen und die Forderung der Umkehr an die Gemeinde gerichtet. Da dies sowohl durch

¹⁾ Auch von den besonderen geschichtlichen Stoffen des Matthäus beziehen sich einige auf die nationale Frage: das Geschlechtsregister und Josephs Ehe mit Maria gibt Jesus seinen Platz im Haus Davids; da Jerusalem die Stadt des Herodes ist, beginnt der Kampf Israels gegen den Christus gleich bei seiner Geburt; der Spruch über die Tempelsteuer ordnet das Verhältnis der neuen Gemeinde zur alten; die Vorgänge beim Tod des Judas, die Erklärung der Judenschaft, daß sie die Schuld an Jesu Tod auf sich nehme, und die Verkündigung der Auferstehung an die Hohenpriester durch die Grabwache zeigen, wie sich die Judenschaft dem Christus widersetzt.

Jesus als durch seine Boten vergeblich geschieht, fällt Israel an seiner Schuld. Seine Zeit ist vorbei und wie Jesus, so haben auch seine Boten die Pflicht, ihm den nahenden Untergang anzukündigen. Das Reich erbt Jesu Gemeinde.

Scharf hebt sich die neue Gemeinde, die jetzt Jesu Boten sammeln, von der alten ab. Sie tritt als völlig von ihr geschieden neben diese und bleibt neben ihr eine kleine, von ihr zertretene und vernichtete Schar. Die Trennung entsteht aber nicht durch eine Polemik gegen die nationale Verfassung der alten Gemeinde; vielmehr wird die volkstümliche Basis ihrer Frömmigkeit zusammen mit ihrem ganzen religiösen Besitz als göttliche Stiftung geehrt. Der Gegensatz »Volksreligion« oder »individuelle Frömmigkeit« greift in die Stellung des Matthäus gar nicht ein¹⁾. Die Trennung der Christenheit von der alten Gemeinde wird einzig durch das Bußwort Jesu herbeigeführt, einzig durch die Verurteilung der jüdischen Sünde. Die alte Gemeinde stirbt nicht deshalb, weil sie eine Nation ist, sondern weil sie Gott nicht gehorcht.

c) Die Ethik.

Für die Frömmigkeit der Christenheit ergibt sich aus dem Urteil über Israel, daß sie an der Buße²⁾ den zentralen Vorgang hat. Sie besteht darin, daß die Jünger Jesu ihren bösen Willen richten und den guten Willen Gottes tun, wie ihn Jesus ihnen sagte. Nicht nur geschichtlicher Sinn oder künstlerischer Takt haben Matthäus bewogen, so zahlreiche Aussprüche Jesu zu erhalten und sie zu einheitlich wirkenden Reden zu ordnen, sondern dadurch macht er den Willen sichtbar, in dem seine Frömmigkeit besteht. Denn die Gemeinde Jesu unterscheidet sich von denen, die er verwirft, dadurch, daß sie dem Bußruf gehorsam ist. Ihr Existenzgrund würde zerstört, wenn auch sie der Sünde Raum gäbe. Daran, daß die Christenheit unter denselben Normen stehe, die auf Israel angewendet werden, wagt sich kein Zweifel³⁾. Denn wenn sich mit dem Urteil über

¹⁾ Da die Vorstellung verbreitet ist, der von Jesus oder doch von Paulus herbeigeführte religiöse Fortschritt bestehe in der Bestreitung der Volksreligion, erschienen die Sätze des Matthäus, die die nationale Verfassung Israels als von Gott ihm gegeben ehren, 5, 17—19. 10, 5. 6. 19, 28. 23, 2. 3, als Polemik gegen Jesus oder doch gegen Paulus. Aber die hier verwendete Vorstellung ist historisch unbrauchbar. An eine Bestreitung der Volksreligion deshalb, weil sie Volksreligion war, hat in der ersten Zeit niemand gedacht. — ²⁾ Zum Sinn des deutschen Worts Buße ist das in der Geschichte des Christus S. 59 Gesagte nicht zu vergessen. — ³⁾ Das, was Matthäus zum letzten Wort Jesu an die Jünger macht, hat in dieser Hin-

die jüdische Sünde Parteilichkeit verbände, so verlöre die an Israel gerichtete Berufung zur Umkehr jede Kraft und Jesu Reinheit wäre gelehnet und der Glaube an ihn tot. Weil sich die Gemeinde von Israel deshalb trennt, weil sie nicht in seine Sünde willigt, besteht ihre Pflicht darin, daß sie nun ihrerseits im Gehorsam gegen Christus den göttlichen Willen tue.

Schon in der Fassung der einzelnen Gnomen wird dieses Ziel fortwährend sichtbar, da Matthäus nie von der Gabe des Christus redet, die den Besitz und Vorzug seiner Gemeinde schafft, ohne daß sofort die Warnung hinzutritt, die den Mißbrauch der Gnade bekämpft. Die Berufung des Zöllners, die das vollkommene Vergeben Jesu bezeugt, leitet eines der schärfsten Straf Worte Jesu ein, das den Gerechten die Berufung versagt. Die Übertragung ihres hohen Berufs an die Jünger hat sofort die Warnung bei sich, die ihnen die aus ihm entstehende Pflicht einschärft; sie sind das Salz für die Erde; aber sie wissen, was mit dem dumm gewordenen Salz geschieht. Die erste Darstellung der kommenden Herrlichkeit Jesu verwendet nicht etwa den Gedanken, daß seine Jünger dann die Throne neben ihm erhalten, sondern verurteilt die, die zwar in seinem Namen das Größte wirkten, zugleich aber sich selbst vom göttlichen Gesetz entbanden. Von der Fürsprache Jesu, durch die er den Seinen Gottes Wohlgefallen zuwendet, wird nicht geredet, ohne daß er ihnen droht, er werde sie verleugnen, wenn sie ihn verleugnen, und vom Geist Gottes, der in den Jüngern reden wird, ist zuerst da gesprochen, wo sie zum Martyrium gestärkt und gegen die Verzagtheit und Untreue geschützt werden, zu der sie die Verfolgung verlocken kann. Von der Gegenwart des Geistes in Jesus selbst wird deshalb gesprochen, weil seine Lästerung die ewige Verstoßung begründet. Die Darstellung der göttlichen Herrschaft, die die vollkommene Gnade Gottes erkennbar macht, wird durch ihre Form zugleich zum Gerichtsakt und beschäftigt sich auch in ihrem Inhalt ernst mit dem göttlichen Rechtsvollzug. Die Ankündigung des Kreuzes veranlaßt Matthäus nicht zu Worten, die seine befreiende und versöhnende Wirkung preisen, sondern hat die Berufung der Jünger zum Martyrium bei sich und das Wort, das den Wert der Kreuzestat ausspricht, dient dem Kampf gegen den Wunsch der Jünger.

sicht beredte Deutlichkeit; er schließt mit denen, die umsonst auf den Christus hoffen und sein Gut umsonst empfangen. Auch das Gleichnis vom Lolch unter dem Weizen ist für Matthäus typisch; der Gedanke, daß die Zugehörigkeit zur Kirche unfehlbar das Heil garantiere, wird nachdrücklich abgewehrt.

so zu herrschen, wie der Mensch die Herrschaft versteht. Die vergebende Gnade wird Petrus in ihrer ganzen Größe dann vorgehalten, wenn er die Sündlichkeit seiner Weigerung, dem Menschen völlig zu vergeben, einsehen soll, und ihre Darstellung endet mit der feierlichen Drohung, daß er durch die Verweigerung der Vergebung Gottes Gnade verlöre. Die Beschreibung des hochzeitlichen Festes, das der König seinem Sohn bereitet, endet mit der Ausstoßung dessen, der ohne Festkleid kam¹⁾. Dieser beständig wiederkehrenden Fassung der Sentenzen entspricht, daß die sehr ernst gehaltene Passionsgeschichte nicht durch einen reichen Osterbericht überboten wird und daß für diesen die Einsetzung der Jünger in ihren apostolischen Dienst das Hauptstück ist.

Demselben Ziel dient die Auswahl der großen Reden. Sowohl die Bergpredigt als die Rede bei der Aussendung zeigt den Jüngern, wo die Sünde für sie beginnt, und stählt sie gegen die Versuchung. Auch die Rede über Gottes Herrschaft hat ihr Ziel darin, die Anstöße zu beseitigen, an denen der Jünger fallen kann. Die für den Bruderkreis gegebenen Regeln beschäftigen ihn ausschließlich mit seiner ethischen Aufgabe und das Abschiedswort stellt nicht Gottes Herrlichkeit und die königliche Wirksamkeit des Christus dar, sondern gibt dem Jünger die Waffen, mit denen er, während er von Jesus getrennt ist, die Anfechtung überwinden soll, und zeigt ihm durch die Gleichnisse, wie er die Hoffnung sich zum Gewinn und wie er sie sich zum Schaden haben kann. Demgemäß macht das Schlußwort die Taufe und den Gehorsam gegen Jesu Gebot zum Merkmal der neuen Gemeinde, die somit aus denen besteht, die vom Christus die Vergebung empfangen und deshalb seinen Willen tun.

Die Buße, die Matthäus begründet, ist nicht qualvoll, sondern ein freudiges Werk; denn sie tut das Schlechte weg und begründet die Liebe. Absichtsvoll wechselt Matthäus mit dem Arbeits- und dem Festbild, die beide der Gemeinde gleichzeitig gelten. Was sie bewegt, alles an Gottes Herrschaft zu setzen, ist die Freude am gefundenen Schatz und die Aufopferung des Lebens wird von ihr nicht nur getragen, sondern begehrt, weil sie ihr den Gewinn des Lebens bringt, und die Habe wird deshalb hingegeben, weil sie dadurch in Gott reich wird. So gelangt der Jünger zur Teilnahme an Gottes Herrschaft. Über dem richtenden Werk des Christus, durch das er Israel ver-

¹⁾ Mat. 9, 13. 5, 13. 7, 21. 10, 32. 33. 19. 12, 28. 32. Kap. 13. 16, 24—27. 20, 28. 18, 23—35. 22, 11—14.

wirft und alles Böse aus seiner Gemeinde ausstößt, steht unerschüttert sein positives Ziel, die herrliche Herrschaft Gottes, durch die die vollendete Gemeinde entsteht.

Es wird aber zum Merkmal der von Matthäus vertretenen Frömmigkeit, daß er den negativen Sätzen, die sichtbar machen, was der Jünger abzustoßen hat, die erste Stelle gab. Daß der Zorn, der Haß, die Verweigerung der Vergebung verschwinden muß, das ist deutlicher gesagt, als wie wir einander die Liebe erweisen. Ihre Vollkommenheit wird dadurch ausgesprochen, daß sie auch dem Feind erwiesen wird; damit ist gesichert, daß der Haß ganz beseitigt wird, aber noch nicht gezeigt, worin ihre positive, fruchtbare Arbeit besteht. Statt dem Mamon sollen wir Gott dienen; wie wir dem Mamon dienen, das kommt deutlicher zur Darstellung als, worin der Dienst Gottes besteht. Statt zu sorgen sollen wir glauben; aber nur der negative Satz bekommt die reiche Ausführung, die uns zeigt, wie wir uns der Sorge erwehren. Ebenso bekommt die Aussendungsrede durch das ihren Inhalt, was der Jünger nicht tun soll, daß er nicht dem Gewinn nachgehe, nicht sein Leben schütze und sich nicht vor den Menschen fürchte. Die Gleichnisse heben das, was die Saat verdirbt, deutlicher hervor als das, was die große Ernte schafft, daß es in der Gemeinde Böse gibt, deutlicher, als wie die Söhne des Reichs entstehen, daß der Erwerb des Schatzes den Verzicht auf alles verlangt, stärker, als worin sein Wert besteht, daß das Netz auch solches fängt, was weggeworfen wird, deutlicher, als daß jetzt allen das Reich angeboten wird. Die Reden an die Jünger behalten denselben Charakter. Auf das Ärgernis wird die Aufmerksamkeit gerichtet, nicht auf den Wert der Hilfe, die wir einander gewähren, auf den Verlust der Vergebung durch die Verweigerung der Vergebung, nicht auf die Größe der Gnade, die uns gegeben ist. Mit den letzten, den Jüngern gegebenen Gleichnissen erreicht der weissagende Vorblick des Evangelisten in das, was die Kirche gefährdet, eine erstaunliche Helligkeit. Der Träger des religiösen Amts, der nach Herrschaft und Genuß greift, der Eschatologe, der freudig erregt sein Zukunftsbild beschaut und darüber zum Narren wird, der Besitzer des Wortes Jesu, der nur an sich selber denkt und seinen Besitz für die anderen nutzlos macht, sind Gestalten, denen wir später in der Kirche oft genug begegnen und unter deren verderblicher Wirksamkeit die Christenheit schwer leiden muß. Aber auch hier ist das Bild der Törrinnen und des lieblosen Knechts mit größerer Kraft gezeichnet als das der Wachen und Treuen. Matthäus sah im Widerstand gegen den verwerflichen

Willen das Hauptstück in der Arbeit der Kirche; sie erkennt und tut das Gute dadurch, daß sie das Böse von sich tut.

Diese Fassung der Ethik wird dadurch deutlich, daß Matthäus neben die Umkehr, die das selbststüchtige Verhalten verwirft und sich zur Liebe entschließt, den Glauben stellt und ihm die unbegrenzte Verheißung gibt. Der positive Inhalt des Bußrufs faßt sich in das eine Wort zusammen: Anschluß an Jesus, Nachfolge, die die Verbundenheit mit ihm bewahrt. Was der zum Dienst Jesu Bereite auszuführen habe, wird ihm seine Lage zeigen, die ihm durch die Herrschaft Jesu über alle Dinge bereitet wird. Darum regt sich auch bei Matthäus kein Zweifel an der Erfüllbarkeit des von Jesus gegebenen Gebots, obwohl sein Gegensatz gegen die natürliche Denkweise und Begehrung des Menschen frei von jeder Abschwächung und Verhüllung bleibt. Ob es möglich sei, die Feinde zu lieben, die völlige Geduld zu üben und ohne Sorge und ohne Besitz zu leben, ob es möglich sei, daß die Gemeinde aus dem nationalen Verband ausgestoßen werde, ohne unterzugehen, solche Fragen läßt Matthäus nicht zu. Jesus gebot dies, der die Herrschaft der Himmel für den wirksam macht, der ihm glaubt, der kein leeres Gebot gibt, sondern zu seinem Gebot die Kraft Gottes setzt. Der Jünger wird nicht scheitern, wenn er sich ihm anschließt.

Darum wird von der dem Glauben gewährten Hilfe jede Schranke weggenommen. Was der Glaube sei und wie Jesus ihn mit allmächtiger Hilfe erhörte, dafür ist die Beispielsammlung bei Matthäus reich. Kein anderes Thema wird in derselben Weise entwickelt, weder wie die Reue zustande kommt und das Böse überwindet, noch wie die Liebe ihre Arbeit tut. Die Gemeinde soll vor allem wissen, wie man sich glaubend zu Jesus stellt und wie er den Glauben erhört¹⁾. Daß die Verwendung des ganzen Willens zum Gehorsam gegen Jesu Gebot den Glauben stören könnte und schwer machte, liegt nicht im Sehfeld des Matthäus, ebenso wenig, daß sie an die Stelle des Glaubens gesetzt und aus der Bergpredigt ein Ersatz für das Evangelium gemacht werden könnte. Wie sollte der Mensch bei sich selber suchen, was allein der Christus schaffen kann? Und wie sollte er die Zuversicht zu seiner Hilfe finden und behalten können, wenn er ihm den Gehorsam versagt?

¹⁾ Damit bestätigt Matthäus die Aussage des Petrusbriefs, daß nicht erst Paulus, sondern schon die palästinische Gemeinde den Glauben an ihrer Frömmigkeit als dasjenige Verhalten auszeichnete, das ihr die Gabe Jesu verschafft.

Diese Frömmigkeit fügt sich mit der Lebensgeschichte des Matthäus zu einer deutlich erkennbaren Einheit zusammen¹⁾. Den Schluss fand die erste Hälfte seines Lebens, die er als eine Zeit selbstsüchtiger Gottlosigkeit verurteilte, durch seine Begegnung mit Jesus, der ihm durch seine Berufung seine alles vergebende Gnade gewährt. Daran schließt sich in gerader Folge ein Christenstand, dessen Grundwille auf die Abwehr des Bösen geht. Seine Buße kann nicht ungläubig, nicht durch den Verdienstgedanken und den Zweifel an Gottes Gnade verunreinigt sein; denn die Bekehrung war ihm dadurch gewährt, daß ihm Jesus seine Gemeinschaft und das Apostolat verlieh. Wohl aber entsteht aus einer solchen Bekehrung die bleibende Gegnerschaft gegen dasjenige Böse, das einst die Verschuldung bewirkt hatte, gegen die Härte, die Lüsternheit, die Geldgier, die falsche Liebe, die nicht das, was Gottes, sondern das, was des Menschen ist, begehrt. An ihre Stelle tritt nun die zu Gott gewandte Liebe, die dem Nächsten das Gute tut, und der Täter des göttlichen Willens ist geboren. Das hatte Matthäus nicht nur für sich allein bei Jesus erlebt, sondern dem ganzen Israel hatte Jesus an ihm sowohl den entschlossenen Ernst der Umkehr als die alle Schuld tilgende Macht seiner Gnade gezeigt. Dadurch war Matthäus vom Pharisäismus und allen Autoritäten der alten Gemeinde frei. Sie hatten ihm nicht geholfen, konnten es auch nicht, sondern hatten ihn bloß geächtet und gerichtet und dadurch in seiner Sünde festgehalten. Einzig Jesus hatte ihm den Weg zu Gott geöffnet und sein Glaube war ohne Bruch allein auf den Christus gestellt. Aber ein Gegensatz zur Schrift und Religion Israels entstand hier nicht; denn seine Sünde war auch durch die Schrift verworfen und seine Bekehrung zugleich sein Anschluß an die Schrift. Jesus hatte ihn wieder zum Israeliten gemacht, aber so, daß er nun demjenigen Israel angehört, das im Christus seinen Herrn hat, und kein anderes Israel kennt.

d) Der Christus.

Wo die nationale und die ethische Frage die erste Stelle haben, da hat in der Betrachtung Jesu der Christusgedanke

¹⁾ Selbstverständlich läßt sich gegen diese Erwägung einwenden, daß sie die Grenzen der Beobachtung überschreite. Andererseits kann ich den Satz nicht für eine leere Theorie halten, daß verschiedene Typen der Frömmigkeit immer geschichtlich begründet sind. Gilt diese Regel, so wird bei den neutestamentlichen Dokumenten wenigstens die Frage unvermeidlich, wie sich die ihren Verfassern zugeschriebene Geschichte zu dem von ihnen vertretenen Typus der Frömmigkeit verhalte.

die leitende Bedeutung. Wie sich Jesus zur Gemeinde stellt, was er von ihr verlangt und aus ihr macht, das ist hier der Hauptpunkt der Darstellung. Der Herrschaftsgedanke bleibt aber gegen jede irreligiöse, selbstische Fassung völlig geschützt. Den Beweis dafür, daß Jesu Herrschaft in Gott begründet sei, führt Matthäus nicht durch eine Beschreibung Gottes, die ihn abseits von seinem Wirken für sich darstellte, auch nicht durch eine »Christologie«, durch Worte Jesu, die seinen Verkehr mit Gott beschreiben, sondern durch seine Taten. Weil er Jesus als den verkündigt, der seine Herrschaft von Gott empfängt, nicht aber sich selbst erwirbt, beginnt er mit der Geburtsgeschichte: durch Gottes Wundertat wird Jesus erzeugt¹⁾; und weil Jesus die Herrschaft deshalb empfängt, weil Gott seine Herrschaft durch ihn wirkt, ist sofort neben ihm Herodes gestellt, derjenige Herrscher über Jerusalem, der mit brennender Leidenschaft für sich selbst nach der Macht greift und sie auch gegen Gott verteidigt, dazu auch der Magier, der durch sein geheimnisvolles Wissen und seine Zaubermacht die Menschen sich selber unterwirft. Die Pläne des Königs scheitern und der Magier kniet vor dem von Gott geschaffenen Kind. Darum ist auch der Wunderbericht bei Matthäus ein wesentlicher Teil seiner Botschaft; denn die königliche Sendung Jesu wird durch die von Gott ihm gegebene Macht offenbar. Aus demselben Grundgedanken entsteht die Hervorhebung der universalen Verheißung Jesu für alle, die in der Liebe handeln und nach Gott verlangen, die ebenso nachdrücklich wie die besondere Verheißung Jesu für seine Jünger bezeugt wird. Denn Jesus predigt nicht sich selbst, sondern arbeitet einzig dafür, daß

¹⁾ Hier liegt der Grund, der Matthäus an den in Kap. 1 erzählten Stoffen religiös beteiligt. Von Dokerismus, Widerwillen gegen die Ehe, Neigung zur phantasievollen Dichtung oder theologisierender Konstruktion wird gar nichts sichtbar. Die Vermutung, die Aussage über die wunderbare Erzeugung Jesu sei ein besonderes Theologumenon des Matthäus, dem erst er die Verbreitung in der Gemeinde verschaffe, ist dadurch ausgeschlossen, daß Marias Erlebnis gar nicht berührt und einzig festgestellt wird, warum Joseph dennoch mit ihr in die Ehe trat. Wer den Schlüssel zum Geheimnis des Christus sucht und gefunden zu haben glaubt, weist ihn mit eingehender Begründung seiner Notwendigkeit und Richtigkeit auf. Auch der lukanische Bericht widerspricht dieser Annahme. Eher mag die Vermutung den Sachverhalt treffen, daß Matthäus einer apologetischen Erwägung Raum gebe und zeigen wolle, wieso Jesus, wenn er wunderbar erzeugt war, doch der Sohn Josephs und Maria Josephs Frau gewesen sei. Dann war aber auch der erste Satz in der Gemeinde vorhanden und wird nicht von Matthäus zuerst verbreitet, sondern von ihm gegen eine Einrede geschützt.

Gottes Wille geschehe. Der Gedanke, dadurch werde Jesu Königtum verhüllt, hat mit Matthäus nichts zu tun. Indem Jesus allen, die arm im Geist und barmherzig sind, Gottes Gnade gibt, macht er sichtbar, daß er nicht für sich selber streitet, sondern die Größe und Gnade Gottes offenbart. Darum verlangt er von niemand die königliche Ehrung als von seinen Jüngern, denen der Vater seinen Namen offenbart, trägt im Gehorsam gegen Gott das Kreuz und wird von ihm dadurch zum Christus gemacht, daß er ihn auferweckt und wieder senden wird. Aus der Abhängigkeit Jesu von Gott, in die ihn seine Sohnschaft Gottes stellt, entsteht seine ganze Herrschermacht und darin sieht Matthäus den Beweis für Jesu königliches Recht. Darum hat auch die Übereinstimmung seiner Geschichte mit der Schrift, die Matthäus teils durch seine Zitate, teils durch die Anpassung der Erzählung an die Schriftworte zur Darstellung bringt, für ihn religiöses Gewicht; denn durch sie wird Gottes Walten in der Geschichte Jesu wahrnehmbar¹⁾.

Darum wird die Entsagung und Demut Jesu zu einem Hauptpunkt der Darstellung, nicht nur deshalb, weil Matthäus den Kontrast lebhaft empfindet, der zwischen dem königlichen Ziel Jesu und dem Ausgang seiner Arbeit besteht, sondern weil gerade an seiner Niedrigkeit offenbar wird, daß Gott den Christus führt. Die Sätze, die Jesu Sohnschaft Gottes in ihrer Vollständigkeit und Wunderbarkeit aussagen, sind mit absichtsvollem Nachdruck von den Worten umfaßt, die seinen zur Verborgenheit und zu den Schwachen gewandten Willen aussprechen²⁾. Der vom Geist Erzeugte muß sich vor Herodes flüchten und wird nach Nazaret gebracht, und der vom Geist Offenbarte wird darauf vom Satan versucht. Matthäus erzählt uns kein Wort des Täufers, mit dem er die Sendung Jesu pries; dagegen macht er uns den Anstoß sichtbar, den der Leidensweg Jesu dem Täufer bereitete, wie er uns auch nur erzählt, daß sich Jesus nach der Verhaftung des Täufers nach Galiläa zurückzog, nicht, was vorher geschehen war. Jerusalem betritt Jesus bei Matthäus einzig der Kreuzigung wegen. Aus den letzten Stunden gibt Matthäus nur das Gebet, das die Verlassenheit Jesu ausspricht; kein Spruch und keine Handlung,

¹⁾ Kap. 2 hat die Geburtsgeschichte Moses im Auge, wohl in der Form, die bei Josephus vorliegt, wonach dem Pharao die Geburt Moses geweissagt wird, so daß er durch seinen Blutbefehl direkt Mose treffen will. Im Kreuzesbericht sind die Schriftworte und die Erzählung beständig ineinander gewoben, 26, 15. 27, 9. 34. 35. 39. 43, ebenso 21, 7. Eine Parallele zum Schriftbeweis ist der Satz, daß sich bei der Kreuzigung Jesu in allen Umständen der alles ordnende Wille Gottes gezeigt habe. — ²⁾ Mat. 11, 25—30.

die seine Herrlichkeit sichtbar machten, dämpft den Ernst des Leidens. Auch seine Ostergeschichte steht unter dem Einfluß desselben Motivs; wie Jesus von Galiläa aus das Volk zur Umkehr berufen und es nicht in Jerusalem um sich gesammelt hatte, so führt nun der Auferstandene seine Jünger aus Jerusalem heraus nach Galiläa in die Verborgenheit zurück. Das empfand Matthäus nicht als eine Erschwerung der Erkenntnis Jesu, sondern daran hat er unmittelbar ein Motiv zum Glauben. So wird Gottes Hand in der Geschichte Jesu deutlich und Gottes Größe in der Herrschaft Jesu offenbar. Neben dem leidenden Christus steht deshalb im Passionsbericht die sichtbare Erweisung der göttlichen Regierung, die eben jetzt, als Jesus von Gott verlassen ist, durch alles, was mit ihm geschieht, sein königliches Recht beweist. Ebenso greifen in der Weihnachtsgeschichte die himmlischen Mächte nicht dazu ein, um Jesu Verborgenheit zu verhindern, sondern um sie zu bewirken, doch so, daß er auch in seiner Niedrigkeit das königliche Werk vollbringt. Derselbe Gedankengang wird in der Auswahl der Zitate sichtbar, da Matthäus die Schrift dann anruft, wenn er Jesu Entsagung und Erniedrigung sichtbar macht¹⁾. Da er durch sie das ist und tut, was die Schrift sagt, ist sie kein Anstoß mehr, sondern wird zum Grund des Glaubens. In derselben Weise haben alle jene Worte, die die Selbstlosigkeit Jesu ausdrücken, für Matthäus zu Jesus hinziehende Kraft: »Weil ich demütig bin, kommt zu mir.« Aus den Seligpreisungen der Bergpredigt oder aus der Antwort Jesu an den Täufer, die ihn einzig als den Helfer der Elenden beschreibt, oder aus dem Wort, mit dem Jesus Gott allein als gut pries und alle an Gottes Gebote band, entstand für Matthäus kein Zweifel an der Sendung Jesu; vielmehr erkennt er in der Demut Jesu seine Größe, in seiner Selbstlosigkeit die Wahrheit seiner Sohnschaft Gottes, weil sie dartut, daß er nichts als Gottes Willen will, nichts als den Gehorsam gegen Gottes Gebot lohnt und alle zu seiner Gemeinde zählt, die Gott gehorchen.

Offenbar wird das königliche Recht Jesu durch sein Werk, somit dadurch, daß er die gegen Gott gehorsame Gemeinde schafft. Seine Christologie gibt uns Matthäus deshalb dadurch, daß er uns den Jünger beschreibt, sowohl in seiner religiösen Macht, durch die er lösen und binden kann, als in seiner sitt-

¹⁾ Flucht nach Ägypten 2, 15; Tötung der Kinder 2, 17; Heimat in Nazaret 2, 23; Arbeit in Kapernaum 4, 14; Erbarmen mit den Leidenden 8, 17; Verborgenheit Jesu 12, 17; Rede in Gleichnissen 13, 35; Verrat durch Judas 27, 9.

lichen Hoheit, durch die er zu lieben und zu dienen vermag, und die Größe dessen, was Jesus ihm verleiht, wird dadurch kraftvoll verdeutlicht, daß die weite Entfernung der Jünger von Jesus, ihre Unfähigkeit, sich von ihren selbstischen Gedanken frei zu machen, hervorge stellt wird. Hieher gehören die für Matthäus typischen Petrusgeschichten, Petrus, der nicht glauben und nicht verzeihen kann, nach dem Lohn fragt und vor der Judenschaft erschrickt¹⁾.

Für die eigene Beziehung Jesu zu Gott genügt Matthäus der Hinweis auf den Geist Gottes, durch den Jesus die Macht zur Ausführung des göttlichen Willens erhält. Durch den Geist ist er erzeugt, durch die Herabkunft des Geistes auf ihn offenbart und durch den Geist zu seinen Werken ermächtigt. Darum geschieht die Taufe wie auf seinen, so auch auf den Namen des Geistes, da er seine Herrschaft dadurch betätigt, daß er seiner Gemeinde den Geist gibt²⁾. Diese Sätze sind nicht so das Eigentum des Matthäus, daß sie erst durch ihn entstanden und nicht von Jesus empfangen wären. Es bildet aber auch für den religiösen Besitz des Matthäus ein Kennzeichen, daß er in der Ausrüstung Jesu mit dem göttlichen Geist die zureichende Erläuterung seiner Sohnschaft und Herrschaft sah. Ihre Einzigkeit beruht ihm auf der Vollständigkeit, mit der Jesus nach Seele und Leib am göttlichen Geist die ihn schaffende Macht besaß. Weil er ganz durch den Geist lebte, steht er neben dem Vater und dem Geist, nicht neben den Menschen, sondern neben Gott.

Aus dieser Richtung der Christologie ergab sich für das Verhalten der Gemeinde, daß auch sie in der selbstlosen Demut ein unentbehrliches Merkmal hat. Eine großtuende, prunkende Christenheit oder gar ein sich selbst verherrlichendes Apostolat waren für Matthäus unvollziehbare Vorstellungen. So wäre ja die Verurteilung Israels seiner Hoffart wegen widerrufen und der Grund zur Trennung von den Gerechten der Synagoge wieder aufgehoben. Das bestimmt die ganze Arbeitsweise des Evangelisten. Rhetorik, apologetische Künste, jede auf den Leser eindringende Äußerung des Affekts unterbleibt. Die Ruhe, die über den Bericht ausgebreitet ist, ist höchst merkwürdig. Matthäus sagt seinem Volk, mit dem er sich in starker Liebe eint, das Sterben und dem Tempel die Vernichtung an, sieht im Phari-

¹⁾ Von hierarchischen Gedanken zeigt sich in diesen Erzählungen keine Spur. Die Verherrlichung der Größe des apostolischen Werks, 16, 18, ist durch das sofort folgende Wort an den „Satan“, der sich dem Dienst Gottes entzieht, vor dem menschlichen Machtwillen vollständig geschützt.
— ²⁾ Mat. 1, 18. 3, 16. 12, 28. 28, 19.

säismus den Gegner, den er zerbricht, und hat in Jesus den Herrn, vor dem er alle beugt; aber die Ruhe des Berichts wird nie durch einen starken Affekt durchbrochen. Sie entsteht aus der Überordnung des sittlichen Ziels über alle anderen Anliegen und aus der befestigten Gewißheit des Glaubens. Matthäus begehrt nur das eine, daß die Gemeinde richtig handle; da ihr nur das Werk hilft, braucht sie zu seiner Ausführung Besonnenheit. Ihr Werk hat seinen Grund im Glauben, der ihr auch in den höchsten Anliegen die Sorglosigkeit gewährt. Gott selbst wird seine Herrschaft offenbaren und so, wie er sie herstellt, ist sie der Erweis seiner vollkommenen Gnade und seiner vollkommenen Gerechtigkeit.

Darum hat die Christenheit auch ihren neuen religiösen Besitz, den ihr die Kenntnis Jesu verschafft, nicht herauszustreichen und auszustellen, sowenig sie ihn verleugnen darf¹⁾. Daraus, daß Matthäus den trinitarischen Gottesgedanken hat, ist in der Kirche schon frühe der Schluß gezogen worden, er habe in ihm das Merkzeichen der Christenheit und den Trennungsgrund von der Synagoge gesehen, so daß die Verschiedenheit des Gottesgedankens beide Religionen und Gemeinden von einander scheide. Der ganze Bericht über Jesus wird aber unverständlich, wenn Matthäus die Christenheit deshalb von der Judenschaft ablösen wollte, weil sie eine verbesserte Kenntnis von Gott habe und die trinitarische Formel gebrauche. Freilich ist es die Gabe des Christus, daß sie Gott so kennt und so nennen kann. Dadurch erhält ihre Taufe ihre Heilsmacht und ihr Glaube seinen Grund, wie es andererseits Israels Sünde und Fall ist, daß es sich gegen den Vater auflehnt, den Sohn verwirft und den Geist verachtet. Allein nicht schon dadurch wird der Wille des Christus getan, daß der Jünger Gott so nennt, sondern dadurch, daß er tut, was das Gebot Jesu von ihm verlangt. Dieselbe Erwägung ordnet den Gebrauch der Christologie. Matthäus glaubt, der Christus sei bei seiner Gemeinde. Daraus entstand für ihn keine christologische Spekulation, kein Bemühen, einzelne Erlebnisse als das aufzuzeigen, worin sich die Gegenwart des Christus kundtue. Seine Rechtfertigung besteht nicht darin, daß er weiß, wie der Christus bei ihm ist, und dies in besonderen Wirkungen erlebt, sondern darin, daß er tut, was er ihm befohlen hat. Dadurch macht Matthäus seine Trennung von der Synagoge gleichzeitig vollständig und frei vom sektenhaften Zank. Vollständig ist sie; denn sie besitzt den unerbittlichen Ernst der sittlichen Notwen-

¹⁾ Mat. 6, 1 – 18.

digkeit und begründet deshalb die Bereitschaft zum Martyrium; wer Jesus preisgäbe, der vollzöge den Abfall von Gott. Zugleich bleibt die Unterscheidung von der Judenschaft frei von allem sektenhaften Stolz. Denn sie wird nicht durch die besondere Erkenntnis oder Begabung der Christenheit begründet, sondern durch den für alle gültigen Willen Gottes, den man dadurch tut, daß man liebt, und damit ist alle religiöse Hoffart weg.

An der Entsagung und dem Leiden des Christus, denen die Demut und das Leiden seiner Gemeinde entspricht, kann nur ein solcher Glaube entstehen, der die Hoffnung bedarf, hat und pflegt. Darum ist bei Matthäus das Herrlichkeitsbild der Verheißung das Hauptstück der Christologie.

2.

Das Verhältnis des Matthäus zur griechischen Kirche.

Mit Petrus ist Matthäus dadurch fest verbunden, daß hier und dort das ethische Ziel die ganze Gedankenbildung bestimmt; denn in der richtigen Tat besteht das Merkmal der Christenheit und auf ihr beruht ihr Anteil am Heil. Die große Gemeinsamkeit in der Weise, wie beide die Gemeinde zur unbegrenzten Liebe und Geduld verpflichten, ergab sich aus Jesu Wort. Aber auch in den Formeln, mit denen sie die Gemeinschaft Jesu mit Gott beschreiben, bleiben sie einander verwandt. Um sie auszusprechen, genügt beiden der Begriff »Geist« und beide schreiben ihr auch in dieser Form eine solche Vollständigkeit zu, daß der Gottesgedanke die trinitarische Fassung bekommt und Jesus in derselben Weise beim Vater steht wie der Geist¹⁾.

Die Gemeinsamkeit zwischen Matthäus und Petrus hilft zum Verständnis der Tatsache, daß das Evangelium des Matthäus, das nach seiner Form und nach seinem Inhalt vollständig mit der palästinischen Christenheit verwachsen ist, auch von der griechischen Kirche übernommen wurde. Auf ihrer Seite lag die Voraussetzung des Vorgangs darin, daß Paulus und die Männer, die sie sammelten, alle keine religiösen Sonderbildungen unternahmen, sondern in ihrem ganzen Verhalten durch Jesu Geschichte und Wort geleitet blieben, und Matthäus begründete seinerseits die Gemeinsamkeit des Evangeliums in der ganzen Kirche dadurch, daß er mit dem an Israel gerichteten Wort Jesu der griechischen Christenheit alles gab, was sie zur Begründung ihres Glaubens bedurfte. Negative Formeln, er habe ihr den Raum frei gelassen, reichen an den Tatbestand nicht heran. Kirche entsteht durch Gemeinschaft, nicht nur durch Toleranz, die

¹⁾ Mat. 28, 19 neben 1 Petr. 1, 9.

den anderen gewähren läßt. Daß die griechischen Gemeinden ihrerseits diese Gemeinschaft wirksam betätigten, indem sie das Evangelium des Matthäus gebrauchten, wurde nicht schon dadurch möglich, daß es sie nicht bestritt, sondern nur dadurch, daß es die für ihren Christenstand unentbehrlichen Überzeugungen enthielt.

Dafür, daß für die jüdischen Christen die nationale Frage, was Jesu Sendung für die Judenschaft bedeute, das volle Gewicht eines religiösen Anliegens besaß, war der griechischen Christenheit auch von Paulus das Verständnis verschafft worden, da er selbst an dem, was aus Israel wurde, religiös beteiligt war und auch von den geborenen Griechen verlangte, daß sie die an Israel ergangene Berufung Gottes ehrten und die Verbindung, in der die Sendung des Christus mit ihr stand, nicht verdunkelten. Darum war Matthäus dadurch, daß sein Bericht über Jesus darstellte, wie das Werk Jesu die Geschichte Israels zum Abschluß gebracht habe, von den griechischen Gemeinden nicht getrennt. Ein Unterschied entstand an dieser Stelle allerdings, weil die universale Predigt nicht daran ihr Thema hatte, was Jesus für die Juden sei, sondern daran, was er für die Menschheit sei. Indem aber Matthäus das Verhältnis Jesu zu Israel so beschreibt: er habe Israels Sünde verworfen und zu seiner Gemeinde die gemacht, die sich ihm mit Glauben anschlossen, war den griechischen Gemeinden die Rechtfertigung ihres Glaubens verschafft, wofern sie sich nur dadurch als zum Christus bekehrt erwiesen, daß sie das, was der Herr gerichtet hatte, ließen und das, was er verlangt hatte, taten, und hiezu war die griechische Christenheit dann, wenn sie Paulus gehorchte, mit aufrichtiger Entschlossenheit bereit. Sie sah das Ziel der Sendung Jesu in der Befreiung der Menschheit vom Bösen durch ihre Versöhnung mit Gott, durch die sie Gott gehorsam wird und seinen Willen tut. Freilich waren bei Matthäus alle theologischen und kirchlichen Anliegen, die die griechischen Gemeinden beschäftigten, dem einen Ziel nachgesetzt, daß der gute Wille im Gehorsam gegen das Gebot Jesu das gute Werk finde. Weil aber Matthäus in seine Buße und Liebe keinen ungläubigen Willen legte, sondern über die Pflicht der Gemeinde das Werk Gottes stellte, der durch den Christus seine Gnade an der Menschheit offenbart, empfand die griechische Kirche sein Wort nicht als eine Gefährdung ihres Glaubens. Denn sie war ihrerseits bereit, alle Erkenntnis und Gabe Gottes dazu zu benützen, um im Christus das gute Werk zu tun.

Der Vorgang wird oft als religiöser Synkretismus gedeutet, der zu vereinigen versuche, was nicht verbindbar sei. Nicht nur

die griechischen Gemeinden, sondern auch Matthäus sei seinem Einfluß unterlegen und habe seine Darstellung Jesu für Widersprüche geöffnet, die er unversöhnt nebeneinander setze. Jesus gehorche bei ihm dem Gesetz, verzichte auf keinen Strich der Schrift und lasse keinen Unterschied zwischen ihren Geboten zu, sondern erfülle sie ganz und mache dennoch sich und die Jünger von der mosaischen Gottesdienst- und Lebensordnung frei. Gleichzeitig halte Jesus am Vorzug Israels so fest, daß er auch die Arbeit der Apostel vollständig an Israel binde; dennoch ende ~~der~~ Bericht mit dem Auftrag des Auferstandenen an seine Boten, alle Völker zu berufen¹⁾. Das Urteil in dieser Frage hängt zunächst davon ab, wie wir uns Jesu eigene Überzeugungen vorstellen. Wenn sowohl das Bekenntnis zu Israel und zur Schrift als die über ihnen stehende Freiheit das Merkmal Jesu waren und ihren einheitlichen Grund in seinem Sohnesbewußtsein hatten, so war dadurch die Stellung seiner Jünger bestimmt²⁾. Aber auch dann, wenn wir nur die Aufgabe der palästinischen Christenheit erwägen, heftet sich an diese Aussagen des Matthäus keine Dunkelheit. Für sie war keine der beiden Überzeugungen entbehrlich, weder die, daß sich Jesus nirgends und niemals mit dem Gesetz im Streit befand, noch die, daß das, was er der Gemeinde gab, als das Vollkommene neu und frei über dem Alten stand. Erst wenn nicht nur die pharisäische Sünde, die auch der Pharisäer richtete, sondern auch die pharisäische Gerechtigkeit als unzulänglich dahinten blieb, war die Trennung der Christenheit von Israel gerechtfertigt. Wer an die Erklärung des Matthäus, daß sich die Christenheit nicht deshalb vom Rabbinat scheide, weil dieses Unrichtiges lehre, die Bezeichnung Judaismus heftet, begeht einen groben historischen Fehler; im Gegenteil, nie wäre es zu einer von der Synagoge freien Kirche gekommen, wenn der Trennungsgrund in den Bereich der Lehre verlegt worden wäre und beide Gemeinden sich unter dem Gesichtspunkt miteinander verglichen hätten, welche von ihnen die vollkommenere Orthodoxie besitze. Vielleicht hätte dies einen theologischen Zank ergeben, der für einige Zeit die Gemüter bewegte, aber nie eine Kirche, die den schweren Druck aushielt, den die Trennung von ihrem Volk auf sie legte, und die Kraft besaß, die griechische Mission zu tragen. Ihre Selbständigkeit hat die palästinische Gemeinde nur dadurch errungen, daß sie den Rabbinen nicht als Theologen angriff, sondern sich durch den absoluten Gegensatz von ihm geschieden

¹⁾ Einerseits 5, 17—20. 23, 2. 3; andererseits 12, 1—13. 15, 1—20. 17, 24—27. 19, 8. Einerseits 10, 5. 15, 24; andererseits 28. 19. — ²⁾ Geschichte des Christus S. 269—286.

wußte, der die Sünde von der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen von der Gerechtigkeit Gottes trennt.

Nicht weniger wichtig war es für den Bestand der palästinischen Gemeinde, daß sie sich zur Erwählung Israels ohne Schwanken bekannte und sie mit der Treue ehrte, die für und durch Israel sterben kann. Das hat Matthäus sowohl an Jesu Kreuz als bei der Aussendung seiner Boten gezeigt. Aber ebenso unentbehrlich war der palästinischen Gemeinde der andere Satz, der den Christus als den Richter und Herrn der Völker beschreibt und dies auch an der Sendung und Arbeit seiner Boten bewährt, weil ohne den Universalismus das königliche Ziel Jesu preisgegeben, Gottes Königtum noch nicht offenbar und die Erfüllung der Verheißung noch nicht eingetreten wäre, vollends, da das Urteil des Christus der alten Gemeinde das Ende bereitete. Daß Gottes Offenbarung mit dem Untergang Israels schließe, diesen Gedanken faßte in Jerusalem niemand, vollends nicht mit der Begründung, daß dies der Erfolg der Sendung des Christus sei. Es bildet dort den unentbehrlichen Vordersatz für den ganzen Glaubensstand, daß sich trotz des Falls Israels und durch ihn Gottes Gemeinde nicht nur erhalte, sondern zu der Gestalt gelange, die der Herrlichkeit Gottes entspricht. Es ist somit falsch, die Aussagen des Matthäus erst aus der Rücksicht auf die paulinischen Gemeinden abzuleiten, als hätte er die einander widersprechenden Ziele, die die Kirche spalteten, miteinander vermengt. Was diese Darstellungen die Widersprüche bei Matthäus heißen, das ist mit der religiösen Stellung der ersten Christenheit bis in ihr Fundament hinab verwachsen und war damit gegeben, daß sie als das wirkliche Israel auftrat, sich aber von denen schied, die den Christus nicht anerkannten. Wer den einen oder den anderen Satz preisgibt, bestreitet, daß es überhaupt eine urchristliche Gemeinde und ein in Jesu königlichem Recht begründetes Apostolat gegeben hat.

III.

Die Reinigung der jüdischen Frömmigkeit durch Jakobus.

1.

Das von Jesus Empfangene.

a) Die Aussagen über Gott.

Verstehen wir unter der »Buße« die Gegenwehr gegen das Böse, die es wegtut, so ist auch das Wort des Jakobus ein Bußwort; denn er schreibt als Mahner, der im Streit mit dem Bösen

steht. Seine Mahnung ist aber auf die Gewißheit gestellt, daß der Zugang zu Gott Israel offen stehe; denn Gott ist vollkommen gut und wird daran erkannt, daß für den Menschen alles Gute von Gott kommt. Damit versinkt bei Jakobus wie bei Jesus der jüdische Perfektionismus. Das Vollkommene entsteht nicht durch das, was der Mensch schafft, sondern alles, was vollkommen ist, ist Gottes Gabe; das aber, was er gibt, ist vollkommene, unverkürzte, durch nichts gehemmte Güte¹⁾.

Schon an der Natur wird Gottes Güte sichtbar; neben der »Sonne Gottes« bei Jesus steht der »Vater der Lichter« bei Jakobus. Aber die vollkommene göttliche Gabe, die alles umfaßt, was uns die Güte Gottes gibt, ist die Sohnschaft Gottes. Gott ist der Vater und macht den Menschen so, wie er ihn haben will. Das wird als Geburt durch Gott beschrieben, wobei der Gedanke bei Jakobus dadurch eine besondere Färbung bekommt, daß er nicht die Zeugung, sondern die mütterliche Funktion, durch die das Kind vollständig gebildet und zu eigenem Leben in die Welt gesetzt wird, zum Gleichnis für das göttliche Wirken macht; durch dieses entsteht jene besondere Verbundenheit mit Gott, die die Söhne Gottes über alle »Geschaffenen« erhebt. Die Zuwendung der göttlichen Liebe zum Menschen nennt Jakobus wie Jesus Erwählung; sie ist ebenso wie die Sohnschaft Gottes nicht auf Israel oder die Christenheit als Ganzes, sondern auf die Einzelnen bezogen. Sowohl durch den Geburts- als durch den Erwählungsgedanken ist die Priorität der göttlichen Liebe und Gabe vor allem menschlichen Wollen festgestellt. Im Gedanken an Gottes Güte bekommt die Vorstellung »göttlicher Wille« die entscheidende Bedeutung; auf Gottes Willen beruht es, daß er uns ein Leben gab, dessen Urheber er selber ist²⁾.

Darum kann der Mensch Gott glauben und der Glaube ist als derjenige Vorgang ausgezeichnet, der dem Menschen den Anteil an allen Gaben Gottes gibt, und, wie es auch Jesus tat, als das Gegenteil der inneren Zerissenheit und Schwankung beschrieben, somit als Gewißheit gefaßt. Er macht die Bitte erhörlich, so daß das Gebet die unbeschränkte Verheißung bekommt³⁾.

Gott ist aber nicht nur der, der rettet, sondern auch der, der dem Tod übergibt. Das Recht ist ebenso göttlich als die Gnade und das immer gültige Merkmal des göttlichen Wirkens. Dennoch ist auch für den Schuldigen die Rückkehr zu Gott offen. Gott vergibt und sein Vergeben wird auch dadurch sichtbar,

¹⁾ 1, 17. — ²⁾ 1, 18. 2, 5. — ³⁾ 1, 3. 5—8. 4, 8. 5, 13—18.

daß er dem Menschen die Krankheit abnimmt und ihm das Leben erhält. Er naht sich allen, die sich reuig zu ihm nahen¹⁾).

b) Die Aussagen über den Christus.

Jesu Verhältnis zu Israel spricht der königliche Name aus. Da er der Herr ist, ist sein Jünger sein Knecht und dadurch, daß er ihm gehört und ihm dient, gehört und dient er Gott. An ihn hält sich die Zuversicht derer, die ihn kennen. Somit war auch das Verhältnis des Jakobus zu Jesus Religion. Aber von einem christlichen Polytheismus, der Jesus als einen zweiten Gott neben den Schöpfer stellte oder als einen Ersatz für Gott behandelte, fehlt wieder jede Spur. Es ist völlig gewiß, daß Jakobus einen einzigen Gott hat, wie es gewiß ist, daß er Gott so hat, daß seine Gewißheit sein Denken und Handeln regiert. Die Herrschaft ist Jesus von »der Herrlichkeit« gegeben; absichtsvoll wird durch diesen Gottesnamen eben jetzt an die göttliche Größe erinnert, da Jesus als der beschrieben ist, dem der Glaube der Gemeinde gehört²⁾. Seine Herrschaft wird durch seine neue Ankunft offenbar und diese tritt bald ein. Sie ist der Grund der Freude, das Ziel eines echten Hoffens. Das Merkmal der Hoffnung ist aber, daß sie die Geduld hervorbringt. Parallel mit den Gleichnissen Jesu wird die Ernte zum Bild des vom Christus zu vollbringenden Werkes. Aber nicht nur denen, die auf ihn warten, bringt er die ausdauernd von ihnen ersehnte Hilfe, sondern auch der andere Gedanke, der in der Weissagung Jesu mit diesem Ziele verbunden war, daß er der gesamten Welt die Vollendung bringe, zeigt sich bei Jakobus, wenn auch nur in leiser Andeutung. Da er die Söhne Gottes »den Erstling der Geschaffenen« heißt, so verlangt das Bild, daß die für Gott wachsende Ernte größer sei als die Zahl derer, denen er durch das Wort der Wahrheit zum Vater ward. Jakobus hat ähnlich wie Paulus erwartet, daß Christus die Herrlichkeit Gottes auch am »Geschaffenen« offenbare und für alle wirksam werde, denen die Schöpfermacht Gottes das Leben gab³⁾.

Was Jesus den auf ihn Wartenden bringt, faßt Jakobus in die eine Vorstellung »Leben« zusammen. Die das Leben spendende Gnadentat ist aber mit dem Vollzug des Rechts geeint, da Jesus nicht nur an der Welt, sondern auch an den auf ihn Wartenden und an ihn Glaubenden als der Richter handeln wird. Dennoch bleibt die Erwartung Jesu eine freudige Hoffnung. Denn er tritt, wenn er richtet, für die Barmherzigen ein und macht dadurch

¹⁾ 4, 12. 1, 5. 5, 15. 4, 7—10. — ²⁾ 1, 1. 2, 1. 5, 7. — ³⁾ Vgl. Jak. 1, 18 mit Röm. 8, 19—23.

aus dem Vollzug des Rechts die Offenbarung der Barmherzigkeit. Aber der ganze Ernst der Drohung Jesu kehrt in dem Satz wieder, der der alles entzündenden Zunge die Gehenna in Aussicht stellt, doch wohl als Gerichtsort, an dem das Feuer die Zunge ergreift¹⁾.

Neben dem messianischen Gedanken steht die Formel »Herrschaft Gottes« als Beschreibung dessen, was kommt. Der Anteil an ihr ist der Inbegriff der göttlichen Verheißung. Der Gedanke hat dieselbe gleichzeitige Beziehung auf die Zukunft und die Gegenwart, die wir bei Jesus finden; denn der Anteil an der göttlichen Herrschaft wird schon jetzt gewährt. Darum ist das Verhältnis der Gemeinde zu Jesus mehr als Hoffnung, nämlich Glaube, durch den die ewige Gabe ihr Besitz wird. Darum ist auch die Hoffnung auf ihn keine apokalyptische Theorie, sondern sie regelt die Lebensführung. Sie macht jeden Unwillen gegen die Brüder still. Ebenso wird dann, wenn der Arme sich erhöht weiß und von den Brüdern deshalb die volle Ehre und Liebe empfängt, weil er der Erbe der göttlichen Herrschaft und an Christus gläubig ist, oder wenn es dem Reichen zur besonderen Schuld gemacht wird, daß er jetzt für sich Schätze anhäuft, während es doch »die letzten Tage« sind, die Lebensführung nach den Maßstäben geordnet, die die Hoffnung auf Jesus den Lesern verschafft. Auch in ihrer gegenwärtigen Lage ist ihnen der Christus nicht fern; er hört ihr Gebet, hört es, wenn sie gegeneinander seufzen, und rettet von Schuld und Tod²⁾.

Auch auf das Wirken des Geistes wird hingewiesen. Gott wirkt in dem, der ihn um Weisheit bittet, inwendig als der ihn Erleuchtende, weshalb es nicht nur eine Weisheit gibt, die das eigene Gebilde des Menschen ist, sondern eine solche, die von Gott kommt und deshalb nicht irdisch, sondern himmlisch, nicht seelisch, sondern geistlich, nicht dämonisch, sondern göttlich ist. Indem Jakobus die vom Menschen zur Regelung seines Handelns geformten Gedanken dann, wenn er sie aus sich selber schöpft, »seelisch« nennt und über sie solche sein Handeln ordnende Gedanken stellt, die durch das göttliche Wirken in ihm entstehen und darum seinen ganzen inwendigen Lebensstand reinigen und fruchtbar machen, stehen wir beim Geistgedanken³⁾. Aber ein Bedürfnis nach einer Theorie entsteht für Jakobus weder aus der Allgegenwart Jesu noch aus der im Menschen geschehenden Wirksamkeit des Geistes.

¹⁾ 5, 7—9. 1, 12. 21. 2, 12. 13. 3, 6. — ²⁾ 2, 5. 1. 5, 9. 5, 3. 15. — ³⁾ 1, 5. 3, 15. 17. Der zweifelhafte Satz 4, 5 scheint dagegen von dem Geist zu sprechen, der von der Schöpfung her im Menschen ist.

Die Größe der göttlichen Gnade, die dem Menschen gewährt wird, wird dann vollends deutlich, wenn die vom Jenseits herkommende Gefahr erwogen wird. Der Satan naht sich ihm; aber er flieht, wenn sich der Mensch zu Gott naht. Beim Dämonischen, das im Menschen sein kann, wird nicht nur an krankhafte Zerrüttung, sondern auch an den gottlosen Willen gedacht; denn die hoffärtige Weisheit kann dämonisch sein und durch den toten Glauben wird die Gewißheit Gottes derjenigen ähnlich, die die Dämonen erbeben macht¹⁾.

Die göttliche Gnade hat ihr Mittel im Wort, mit dem die göttliche Gabe unmittelbar zusammengedacht wird. Die Kraft des Wortes beruht darauf, daß es die Wahrheit ist. Durch »das Wort der Wahrheit« macht Gott den Menschen lebendig; durch die Abweichung von der Wahrheit bringt der Mensch sich um sein Leben und durch die Umkehr zu ihr gewinnt er es. Vom Wort wird beides gesagt, es sei inwendig im Menschen wirksam als ihm eingepflanzt, und es werde durch eine auswendige Bezeugung an ihn herangebracht, so daß er sein Hörer wird²⁾. Über die Weise, wie es sich ihm hörbar macht, wird nicht gesprochen. Jakobus hat dabei deutlich auch an die Schrift gedacht; denn »sie spricht nicht leer«. Aber er hat das Wort Gottes nicht so verstanden, daß es nur durch die Schrift gehört würde. Denn der Brief sieht nicht darin seine Aufgabe, Schriftworte zu erklären. Da er als der Knecht Jesu spricht, gehört sicher auch Jesu Wort zum Wort der Wahrheit, das die Leben gebende Macht in sich hat. Die Verbundenheit des Christus mit der Gemeinde wird dadurch hergestellt, daß sie seinen Namen hat und braucht, und auf ihn wird die Macht ihres Gebets gestellt. Der Name, der Jesu Amt nennt, ist aber das Hauptstück des ihn bezeugenden Wortes³⁾.

Durch das göttliche Wort kennen die Leser die Verheißung Gottes, aber auch sein Gesetz, das getan sein muß. Dabei ist an erster Stelle an das gedacht, was Gott für den Menschen von uns verlangt. Jakobus bleibt auf der Bahn Jesu, wenn er an der zweiten Tafel des Dekalogs erklärt, wie man das Gesetz übertritt oder erfüllt⁴⁾.

Das Verhältnis des Jakobus zur Schrift ist also mit dem parallel, das wir bei Jesus selber haben. Er ehrt sie als das göttliche Wort, das die Gemeinde richtig leitet, und ist gleichzeitig von der für Israel gültigen Ordnung des Gottesdienstes frei; denn vom Sabbat, von der Reinheit, von den Zehnten, von der Beschneidung, vom

¹⁾ 4, 7. 3, 15. 2, 19. — ²⁾ 1, 18. 21. 3, 14. 5, 19. — ³⁾ 4, 5. 2, 7. 5, 14. — ⁴⁾ 1, 25. 2, 10. 11. 4, 11. 12.

Tempel und vom Priestertum spricht er nicht¹⁾. Damit wäre uns aber noch kein Einblick in sein Urteil über das Alte Testament verschafft, wenn er es überhaupt nicht zur Ordnung des frommen Verhaltens benützte. Er kennzeichnet aber dadurch, daß er die Judenschaft die »zwölf Stämme« nennt, ihre Gründung als Gottes Werk, das durch die seither über sie gekommenen Zerstörungen nicht geschädigt werden kann, und gibt dadurch, daß er die auswärts Wohnenden »in der Zerstreuung Lebende« heißt, Jerusalem den Vorzug der »Mutterstadt«, was dem Wort dessen, der von Jerusalem aus zu den in der Zerstreuung Wohnenden spricht, ein verstärktes Anrecht auf Beachtung gibt. In ihrem Leiden stellt er die Gemeinde den Propheten an die Seite und zeigt ihr an Hiob, wie Gott den Ausharrenden hilft, und an Elia, wie sie beten darf. An Abraham sieht sie, was der Glaube tut und wie er vor Gott gerecht macht; Abrahams Name, daß er Gottes Freund geworden sei, hält ihr die Herrlichkeit der göttlichen Gabe vor und an Rahab kann sie lernen, wie man den Brüdern hilft. Die Schrift zeigt ihr, daß Gottes Gnade bei den Geringen ist, und gibt ihr das königliche Gesetz der Liebe und verurteilt das parteiische Gericht. Was er an der Schrift nicht verwendet und was er verwendet, darüber gewinnt er die Entscheidung durch das Liebesgebot, also durch denjenigen Maßstab, den Jesus verwandt hatte²⁾.

c) Die Pflicht der Gemeinde.

Das Ziel des Worts ist, daß es den Täter des göttlichen Willens schaffe; die Gemeinde rüstet sich durch das Werk auf die Ankunft des Herrn. Das gute Werk besteht in dem, was die Liebe tut. Sie wird Gott dargebracht; denen, die ihn lieben, gibt er das Leben. Aber eine Spaltung zwischen der Gott dargegebenen und der dem Menschen erwiesenen Liebe, somit eine Trennung der Religion von der Moral läßt Jakobus nicht zu. Die Fürsorge für die Witwen ist Gottesdienst und nicht nur Abrahams Werk, der den Sohn Gott gab, sondern auch Rahabs Werk, die die Brüder rettete, zeigt, wie die Rechtfertigung erlangt wird. Dem Barmherzigen gehört die Verheißung, denen, die Frieden schaffen, denen, die den Bruder zur Wahrheit zurückleiten³⁾. Für die Liebe Gottes wird der ganze Wille verlangt, der alle Spaltungen von sich abwehrt und nichts neben Gott begehrt; so wird das vollkommene Werk vollbracht. Am Gottes-

¹⁾ Das ist derselbe Tatbestand, wie ihn schon der Petrusbrief zeigte. —

²⁾ 5, 10. 11. 17. 2, 21—25. 4, 6. 2, 8. 9. — ³⁾ 1, 22. 12. 27. 2, 21—25. 13. 3, 18. 5, 19. 20.

dienst der Gemeinde, durch den sie ihre Liebe Gottes sichtbar macht, kommt einzig das Gebet zur Besprechung, zu dem auch die Segnung und der Psalm gehören. Dagegen wird der Eid beseitigt und weder vom alttestamentlichen Opfer und Sakrament noch von der Taufe und vom Abendmahl gesprochen. Der Schuldige naht sich Gott durch das Bekenntnis seiner Sünde; es bleibt aber wie bei Jesus von jeder Reglementierung frei¹⁾. Die Versammlungen der Gemeinde zum Vollzug des Gottesdienstes werden nur dadurch sichtbar, daß den Alten die Vollmacht und Pflicht zur Fürbitte zuerteilt wird, durch die die Schuld und die Krankheit überwunden werden, und daß sie der Ort sind, an dem die Entehrung des Armen und die Ehrung des Reichen vor dem gerechten Gericht, das sich aus dem Blick auf den verherrlichten Herrn ergibt, verschwinden müssen²⁾.

Der Beruf der Gemeinde ist ein beharrlicher Kampf. Von außen ficht sie die Verfolgung an; ihr Los gleicht dem der Propheten. In diesen Kampf hat sie aber mit Freudigkeit hineinzugehen, da sie die Versuchung überwinden kann³⁾. Weit stärker beschäftigt aber den Brief derjenige Kampf, der von innen her entsteht, durch den sich die Gemeinde von der Sünde trennt. Der Antrieb zum Bösen kommt aus dem Menschen selbst, aus seiner Begierde, aber auch von außen, aus der Welt. In diesen Kampf sind alle gestellt, die an Jesus Glaubenden wie Israel, die Gerechten wie die, die von der Wahrheit abirrten. Alle Verletzungen der Liebe sind Sünde; darum wird der Zorn verworfen. Besonders groß ist die Gefahr, die am Reichtum entsteht, weshalb die Verheißung den Armen gegeben wird, weil sie arm sind. Sie kündigt ihnen darum nicht eine Veränderung ihrer Lage an; wie von Jesus, so wird auch von Jakobus zwar den Kranken verheißen, daß Gott sie rette, aber nicht den Armen, daß Gott sie reich mache. Eben als die Armen haben sie ihre Ehre und ihren Reichtum darin, daß sie Gott für sich haben⁴⁾. Noch stärker beschäftigt den Brief der Kampf gegen die Überhebung, durch die die Frömmigkeit zur Sünde wird. Auch in dieser Hinsicht unterscheidet er zwischen den christlichen und den jüdischen Frommen nicht. Der Hörer des Worts kann sich schon darauf verlassen, daß er das Wort hört; dann rettet es die Seele nicht. An das Lehramt kann sich Eitelkeit hängen, die nicht bedenkt, wie schwer es ist, im Wort nicht zu fallen. Die Gemeinde hat eine hoffärtig machende und darum streitsüchtige Weisheit bei sich und gibt der Neigung Raum, den

¹⁾ 4, 4. 1, 4. 5. 4, 8. 5, 13—15. 3, 9. 5, 12. — ²⁾ 5, 14. 2, 2. — ³⁾ 5, 10. 1, 2. — ⁴⁾ 1, 14. 15. 27. 4, 4. 1, 20. 9—11 2, 1—7. 5, 1—6. 14. 15.

Bruder zu richten. Sogar das Gebet kann zu einer Veründigung werden, wodurch es seinen Erfolg verliert. Auch die Warnung vor dem Eid gehört in diesen Zusammenhang, da der Schwur sich an der Hoheit Gottes vergreift¹⁾. So ernst aber der Bußruf ist, so fällt durch ihn kein Zweifel auf die Gnade, die Gott der Gemeinde anbietet. Denn der Mensch naht sich zu Gott nicht umsonst. Die Berufung zur Buße und die Anbietung des Reichs sind wie bei Jesus vollständig miteinander geeint.

2.

Neu Erworbenes.

Obwohl der Inhalt des Briefes mit dem, was Matthäus und Johannes als Jesu Eigentum bezeichnen, in der engsten Verbindung steht, enthält er auch neue Sätze, da er wie Petrus die ihm aufgetragene Arbeit damit noch nicht für vollendet hielt, wenn er das Wort Jesu nur wiederholte. Indem er sich auch dann, wenn seine Sentenzen völlig mit denjenigen Jesu zusammentreffen, nicht durch ein Zitat auf den Spruch des Herrn beruft, sondern an die Gemeinde ein ihm selbst gehörendes Wort richtet, bringt er dieses in eine wirksame Beziehung zu dem, was ihre Gegenwart von ihr verlangt. Seine Denkarbeit ging über das, was sich durch die Evangelien belegen läßt, dadurch hinaus, daß er auf die seelischen Vorgänge eine scharfe Aufmerksamkeit richtete. Die religiöse Psychologie wächst.

a) Die Beschreibung der Sünde.

Der entschlossene Gehorsam, der dem Bußwort Jesu dargebracht wird, bringt es mit sich, daß der Blick für den Willensvorgang nach seinem abnormen und nach seinem richtigen Verlauf geschärft wird. Zur Sünde kommt es dadurch, daß die Begierde im Menschen hervortritt, die eine lockende Gewalt über ihn hat. Wenn er ihr gehorcht, befruchtet er sie und nun entsteht daraus die sündliche Tat und aus ihr der Tod. Begierde, Sünde, Tod heißt Jakobus die eigene Produktion des Menschen, die er sich selber zuzumessen hat. Die Aufnahme der sittlichen Normen in den Gottesgedanken hat zur Folge, daß der Mensch diese Vorgänge nicht aus Gott ableiten darf, sondern das, was aus ihm selbst stammt, und das, was aus Gott ist, nach der Regel zu scheiden hat, daß nur das Gute von oben kommt. Die Begierde hat ihren Grund in der Lust, die ihren Ort in den Gliedern hat. Dadurch bekommt das richtige Verhalten das Merkmal eines

¹⁾ 1, 21—25. 3, 1. 2. 13—16. 4, 11. 3, 1, 6. 7. 5, 12.

vom Menschen gegen sich selbst geführten Kampfs. Die aus den Gliedern stammende Lust greift ihn an; aus dem inwendigen Streit im Menschen entsteht hernach der Hader, der die Gemeinde zerreißt. Als das Glied, an dem die sittliche Not und Pflicht besonders deutlich wird, zeichnet Jakobus die Zunge aus. So wird die Beherrschung des Leibs zum Ziel, auf das die Anstrengung zu richten ist, und an der Unmöglichkeit, die Glieder völlig zu beherrschen, entsteht immer neu die Notwendigkeit der reuigen Zuwendung zu Gott¹⁾.

Parallel damit richtet sich die Aufmerksamkeit auf die inwendige Entzweiung, »die zwiefache Seele«, auf das Vermögen des Menschen, entgegengesetzte Ziele gleichzeitig mit seinem Willen zu ergreifen, das mit der Unkeuschheit verglichen wird. Die aus der Spaltung des Willens entstehenden Abnormitäten sind scharf beobachtet; der Beter, der zwischen der Zuversicht zu Gott und dem Vorwurf gegen ihn schwankt, der Hörer des göttlichen Worts, der es dann, wenn er handeln soll, vergißt, der Gläubige, der die Ehre des Menschen abwechselnd in die Verbundenheit mit Christus und in den Reichtum setzt, und der, der sich mit dem Glauben die Ermächtigung zum Bösen verschafft, die Frömmigkeit, die abwechselnd Gott preist und dem Menschen flucht und sich gleichzeitig mit Gott und mit der Welt befreundet, stellen alle denselben Vorgang des zwiefachen, sich selbst verneinenden Willens dar²⁾. Darum wird auch beim Gesetz keine Vereinzelung seiner Gebote zugelassen und die pharisäische Kompensationstheorie abgelehnt. Die Einheit Gottes macht eine stückweise Übertretung oder Erfüllung des Gesetzes unmöglich. Mit dem einen Gebot wird das ganze Gesetz gebrochen, weil damit die Auflehnung gegen Gott geschieht³⁾.

Dem die Begierde erfüllenden Willen steht als Gegensatz der mit dem Gesetz geeinigte Wille gegenüber. Wenn der Mensch seinen Willen dem vollkommenen Gesetz hingibt, das den ganzen Willen Gottes ausspricht, so daß mit seiner Erfüllung der ganze Gehorsam geschieht, dann erlebt er, wie heilsam für ihn das Gesetz ist. Nachdrücklich wird die Freiheit als die Wirkung des Gesetzes beschrieben⁴⁾. Während der Mensch das Gesetz fürchtet, als ob es ihm seine Freiheit nehme, ist sie vielmehr der Lohn, den das Gesetz dem gewährt, der es tut. Der, der vor dem Urteil des Gesetzes besteht, ist in die Freiheit gesetzt. Das hat eine eschatologische Beziehung, da dann, wenn die Gefahr des Verderbens beseitigt und das Leben empfangen ist, die

¹⁾ 1, 13—15. 4, 1. 3, 2—12. — ²⁾ 1, 6—8. 22. 25. 26. 2, 1. 14. 3, 9—12. 4, 1—8. — ³⁾ 2, 10. 11. 4, 10. 11. — ⁴⁾ 1, 25. 2, 12.

vollendete Freiheit erlangt ist; aber der Gedanke hat auch für die Gegenwart Geltung und dient zur Regelung der Lebensführung. Nicht im Kampf mit dem Gesetz, sondern in seiner Erfüllung wird die Freiheit erworben, weil sie nicht gegen Gott errungen, sondern nur durch Gott empfangen werden kann. Sie gehört zu den guten und vollkommenen Gaben, die von oben kommen, und darum wird sie nur den Tätern des göttlichen Willens zuteil. Damit fällt auch Licht auf die Freiheit, die Jakobus in seinem Verhältnis zur Schrift und weiter zur Gemeinde und ihren Autoritäten besitzt: sie ist nicht Ungehorsam gegen Gott, sondern das Merkmal des »Vollkommenen«, dessen, der mit ganzem Gehorsam den vollkommenen Willen Gottes tut.

An die Liebe tritt die Gefahr heran, daß sie das Recht breche, weil sie den anderen nur so begegnen will, wie es ihnen angenehm ist. Jakobus setzt voraus, daß die falsche Ehrung des Reichen als Erfüllung des Liebesgebots verteidigt werde. Er dagegen hält Liebe und Unrecht für unverträglich. Die von den sittlichen Normen frei gemachte Gunst wird durch das Gesetz ebenso verboten, wie die Liebe geboten ist¹⁾. Die Antithese zwischen der Liebe und dem Recht wird aber in derselben Weise behandelt wie die zwischen dem Gehorsam und der Freiheit und die zwischen dem alles bestimmenden Wirken Gottes und der menschlichen Willensmacht; eine theoretische, spekulative Erörterung dieser Fragen bleibt abgewehrt und es wird nur festgestellt, was als gesicherte Gewißheit das Handeln der Gemeinde zu regeln hat. Von Gott kommt alles Gute, vom Menschen die Sünde und der Tod; das Gesetz bindet unseren Willen ganz und dadurch entsteht die Freiheit; mit der Liebe, die den anderen wohltut, erfüllen wir Gottes Willen; sie trägt aber die sittlichen Normen in sich und bleibt deshalb mit dem Recht geeint.

b) Die Unterweisung über den Glauben.

Die besondere Aufmerksamkeit, die auf den Glauben gerichtet wird, macht wieder die schon bei Petrus und Matthäus erkennbare Tatsache sichtbar, daß die Christenheit im Glauben den Vorgang sah, der ihr Verhältnis zu Gott bestimmte. Um des Glaubens willen wird jede Versuchung heilsam, weil sie den Glauben bewährt, der durch den entschlossenen Gehorsam seinen vollen Bestand erlangt. Durch den Glauben wird die das Leiden überwindende Standhaftigkeit, die Befreiung vom blendenden Einfluß des Reichtums, der das Urteil besticht und

¹⁾ 2, 8. 9.

das Unrecht erzeugt, die Fähigkeit zum reinen und erhörbaren Gebet gewonnen. Somit kann die Frage nicht entstehen, ob die Gemeinde glauben wolle, da sie die Weisheit und alle guten Gaben Gottes nur durch den Glauben erlangt¹⁾. Wenn sie in ihrem Verhalten gegen Gott gespalten ist und schwankt, so sündigt sie. Dagegen wird die Frage, wie die Gemeinde den Glauben habe, wozu sie ihn verwende, ob sie ihn so habe, daß er ihr die Rettung und Rechtfertigung verschaffe, mit tiefem Ernst erwogen. Das übliche Urteil über den Reichtum und die Armut zerstört den Glauben, weil der Glaubende das große Gut in dem sieht, was der Christus gibt, und als das große Übel die Feindschaft gegen Christus erkennt, welches Urteil dann preisgegeben ist, wenn den Menschen die Ehre nach ihrem Besitz zugemessen wird. Das rechnet Jakobus zur doppelten Seele, die die Zerstörung des Glaubens ist. Weil er beim Glauben an eine Zuversicht zu Gott denkt, die Gewißheit und Überzeugung geworden ist, ist der Glaube für ihn nur dann vorhanden, wenn er das Verhalten des Menschen bestimmt, und das gewählte Beispiel zeigt, daß bei Jakobus die das Handeln gestaltende Macht des Glaubens die ganze Lebensführung umfaßt²⁾.

Während hier die Verderbnis des Glaubens daraus entsteht, daß dem Bruder versagt wird, was ihm gebührt, kann sie auch daraus entstehen, daß Gott verweigert wird, was ihm gehört. Das geschieht dann, wenn sich die Gemeinde schon im Glauben beruhigt und die Heilsfrage mit ihm für erledigt erklärt. Weil der Glaube die Gewißheit der göttlichen Gnade ist, tritt an den Glaubenden die Gefahr heran, daß er mit dem Glauben ein starkes Wohlgefühl und Selbstbewußtsein verbinde, als sei mit ihm alles gewonnen, so daß er sich des Glaubens wegen die Tat erspart und Gott den Gehorsam verweigert. Diesen Glaubensstand, der die Unterlassung der Tat begründet, entwertet Jakobus ganz. Dadurch entsteht keine Undeutlichkeit oder Verschiebung im Glaubensbegriff, als wäre hier der Glaube nicht mehr wie in den anderen Sätzen als Zuversicht zu Gott, sondern bloß als Meinung und Theorie gefaßt. Die Zuversicht zu Gott liegt im Anspruch, auf den Glauben hin gerechtfertigt zu werden, in der höchsten Stärke vor. Der Mangel des Glaubens, den Jakobus hervorhebt, besteht nicht darin, daß es ihm an Gewißheit gebricht, sondern darin, daß der Mensch seinen Willen von seiner Gewißheit trennt und seine Beziehung zu Gott auf den Glauben allein zu beschränken versucht. Die Überwindung dieser Gefahr besteht darum einzig darin, daß

¹⁾ 1, 3. 2, 22. 1, 5. 1, 6. 5, 15. — ²⁾ 2, 1—4.

das Werk zum Glauben hinzukommt. Sie ist nicht durch eine am Glauben selbst geschehende Veränderung, etwa durch reicheren Unterricht, zu beseitigen, sondern nur dadurch, daß der Glaubende Gott gehorcht und für Gott und die Brüder tut, was er ihnen zu tun hat. Nun ist sein Glaube nicht mehr tot und unwirksam, nicht mehr einer Leiche vergleichbar, sondern nun ist er selbst vollendet und nun empfängt der Mensch, was er als Glaubender von Gott begehrt, die Rettung und Rechtfertigung¹⁾.

Für diesen Gedankengang wird auch die Frage bedeutsam, wie wir unseren Glauben sichtbar zu machen vermögen. Das Bekenntnis gilt nicht als seine zureichende Erweisung, sondern einzig das Werk, weil mit dem Wort gerade das wesentliche Merkmal des Glaubens, daß der vom Menschen vertretene Gedanke ihn bewege und leite, noch nicht zur Offenbarung kommt. Ob einer sagt, er habe Glauben, oder ob er wirklich glaubt, dafür gibt es nur ein Merkmal, einzig das Werk²⁾.

c) Die Anklage gegen die Reichen.

Die Zustände in der Judenschaft machen es völlig durchsichtig, daß für einen Mann, der für die Erhaltung Israels kämpfte und die seinen Untergang bewirkenden Vorgänge nicht nur in den Symptomen, sondern in der Wurzel faßte, der Streit gegen die Reichen zur heiligen Pflicht wurde. Die Entzündung der zelotischen Leidenschaft wurde durch die genußsüchtige Ausstellung des Reichtums zusammen mit der harten Auspressung der unteren Schichten des Volkes stark gefördert. Der, der um Gottes willen, weil er ihn allein als seinen Herrn ehrte und deshalb nicht steuerte, seinen Besitz preisgab und als Bandit in die Einöde ging, verachtete den, der sich, um nicht auf seinen Besitz und seinen Genuß verzichten zu müssen, dem Heiden unterwarf, und er verachtete ihn nicht nur, sondern wußte sich zum Rächer solcher Gottlosigkeit berufen. Wenn Jerusalem gerettet werden sollte, dann mußten die Reichen endlich erwachen, und wer für seine Rettung arbeitete, der mußte alles tun, um sie aufzuwecken. Der Blick des Briefs ist freilich nicht auf Jerusalem, sondern auf die Diaspora gerichtet; aber auch dort waren die reichen Juden die, die den wilden Antisemitismus, der die Gemeinden überall bedrohte, hervorriefen, und mit ihrer Gefährdung von außen ging ihre innere Zersetzung Hand in Hand. Der wollüstige und gewalttätige Reiche beschmutzte überall das Judentum dadurch, daß er es seinem selbstsüchtigen Willen

¹⁾ 2, 14—26. — ²⁾ 2, 18.

dienstbar machte, und er war überall der, der den Glauben an den gekreuzigten Christus verlachte und den Anschluß an die Gemeinde der Armen als Wahnsinn verwarf. Es steht darum mit der jüdischen Geschichte in festem Zusammenhang, wenn Jakobus mit Eifer das sonst gültige Urteil über den Reichtum und die Armut umstellt. Reich sein ist nicht Herrlichkeit, sondern Niedrigkeit; denn der Reiche verwelkt. Das wird nicht bedauert; so muß es sein; die Blume des Grases muß zerfallen. Bewirkt wird dieser Ausgang zunächst durch die Nichtigkeit des menschlichen Wesens; durch sie wird das auf den Erwerb gerichtete Bestreben mit seinen über die Zukunft verfügenden Plänen zur prahlenden Eitelkeit. Die hoffärtige Verleugnung der menschlichen Nichtigkeit führt aber zum Streit gegen Gott. Die Abhängigkeit von ihm wird geleugnet. Neben der dem Erwerb nachlaufenden Tatkraft steht die Schlawheit, die das Gute auch dann nicht tun mag, wenn es gekannt ist. Der Reichtum erzeugt den selbstischen Willen, der bloß Schätze anhäuft und sie unbenützt verderben läßt. Das ergibt die Schuld des Reichen. Daran schließt sich die Entehrung des Armen, die Härte gegen die, die für den Reichen arbeiten, der Mißbrauch der mit dem Reichtum verbundenen Gewalt zum Rechtsbruch und zum Kampf gegen den Christus. Für Gottes Werk sind die Reichen blind; daß sie sogar die letzten ihnen noch gegebenen Tage dazu ausnützen, um für sich Reichtümer anzuhäufen, ergibt die erschwerte Schuld. Der Arme ist dagegen deshalb, weil er niedrig ist, erhöht. Ihm gibt Gott die Erwählung, so daß er in Wahrheit der Reiche ist; dies ist er dadurch, daß er glaubt. Darum widerspricht das populäre Urteil über den Reichen und Armen dem Urteil Gottes, da es den ehrt, den Gott verwarf, und den schändet, den Gott erwählte¹⁾.

Hat Jakobus damit die von Jesus in seinem Kampf gegen den Reichtum festgestellten Normen verletzt? Deutlich ist, daß auch hier die Armut als Not, der Reichtum als Glück gewürdigt wird. Weil der Mangel Not ist, soll sich der Mensch seiner freuen nach der Regel, daß jede Versuchung lauter Freude sei, weil der bewährt ist, der in der Not Gott Glauben hält. So gibt er Gott, was Gottes ist, und hat die Liebe Gottes. Ebenso entsteht für den Reichen aus seinem Glück sein Verderben, weil er nun sich selber als der Große erscheint, der sich Gott nicht unterwerfen mag. Sowohl der Verdienst- als der Tugendgedanke fehlen bei Jakobus ganz und sind vollends mit der Armut nicht verbunden. Sein Urteil stammt ausschließlich aus

¹⁾ 1, 9—11. 2, 1—7. 4, 13—5, 6.

der Liebesethik. Der Besitz wird einzig nach dem Gesichtspunkt gemessen, wie er auf den Willen des Menschen wirke, ob er seinen selbstischen und darum gottlosen Willen steigern oder ob er ihn zu Gott hinwende. Ein härterer Eindruck als an die evangelischen Sätze heftet sich an die des Jakobus deshalb, weil bei ihm die positive Unterweisung fehlt, wie der Reiche seinen Besitz so verwenden könne, daß er ihm den ewigen Gewinn einträgt. Da keine Parallele zum Satz Jesu: »Verkaufe, was du hast« bei Jakobus steht, entsteht der Eindruck, daß er auf die Buße des Reichen verzichte und ihn von vornherein als verloren preisgebe. Er wiederholt nur das Urteil Jesu, daß der Reiche vor Gottes Herrschaft wie das Kamel vor dem Nadelloch stehe, nicht aber den daneben stehenden Satz, daß die allmächtige Gnade auch den Reichen zu befreien vermöge. So heftet er an den Reichtum nur die Angst, daß der Mensch seiner Verführung unrettbar verfalle. Allein damit, daß zunächst nur die Tatsache ausgesprochen ist, daß der Reichtum gottlos und boshaft mache, ist der alle einladende Universalismus des Bußrufs nicht aufgegeben. Die Regel, daß der, der sich zu Gott naht, ihn finde, bleibt in Kraft. Auch dem Reichen wird seine Sünde dazu gezeigt, damit er die Rettung erlange, und der Weg zu ihr wird ihm dadurch sichtbar, daß er erkennt, wodurch ihm der Reichtum zur Verschuldung wird.

d) Das Ziel der Gemeinde.

Da sie nicht untätig von der Erscheinung des Christus den Empfang der vollkommenen Gaben zu erwarten hat, wird ihr ihre Aufgabe durch den Wettkampf verdeutlicht; sie soll den Kranz gewinnen, den ihr Gott vorhält. Dieses Bild schloß sich leicht an den Begriff »vollkommen« an, der den Blick auf die gegenwärtige Herrschaft Gottes notwendig begleitete, da ja der Christus der Gemeinde die Vollendung bereitet. Nicht darin zeigt sich die Vollkommenheit derer, die den Christus kennen, daß Not und Tod von ihnen ferngehalten würden, wohl aber darin, daß sie einen vollendeten, entschlossenen Willen an den Dienst Gottes setzen¹⁾. Zur Beschreibung des Ziels, für das die ganze Kraft des Menschen beansprucht wird, dient dem Brief der Lebensgedanke. Er faßt den eschatologischen Gedankengang in den einfachen Gegensatz Leben oder Tod zusammen und sieht das künftige Werk des Christus darin, daß er durch sein Urteil dem Menschen das Leben geben wird. Das führt aber nicht zu einer Besprechung der Auferstehung, so

¹⁾ 1, 12. 4. 2, 22.

daß der Brief daran ein Thema bekäme, wie einst den Toten das Leben wieder gewährt werde. Die Fassung der Hoffnung ist hier individualisiert, doch ohne daß sie dadurch eine eudämonistische Färbung erhalte und einem egoistischen Verlangen dienstbar würde. Denn da der Tod zur Sünde in eine kausale Beziehung gebracht ist, muß jeder, um dem Tod zu entgehen, das Böse überwinden und der Kampf ums Leben wird zum sittlichen Kampf. Daher bekommt der Rechtfertigungsbegriff in dieser Heilslehre eine zentrale Stelle. Wie Sünde und Tod, so sind Gerechtigkeit und Leben beisammen. Der Gerechte empfängt Gottes Gabe, der, der die Frucht der Gerechtigkeit gesät hat, der, der Gerechtigkeit Gottes diene und sie durch sein Handeln vollzog. Wem Gott die Gerechtigkeit zuspricht, der hat den Kranz des Lebens. Da sich in das Ringen nach dem Ziel keine Ungewißheit legt, sondern die Gewißheit der göttlichen Gnade die ganze Anstrengung erzeugt und leitet, bekommt der Rechtfertigungsgedanke dieselbe Beziehung zur Gegenwart wie die Begriffe Herrschaft Gottes, Leben, Rettung. Der, den sein Glaube zum Täter des göttlichen Worts gemacht hat, ist gerechtfertigt¹⁾. Dadurch sind die absoluten Begriffe, die die vollkommene göttliche Gabe beschrieben, schon auf die Gegenwart angewandt.

3.

Das Verhältniß des Jakobus zur Judenschaft.**a) Die Gemeinschaft der Christen mit den Juden.**

Ein hervorstechendes Merkmal des Briefs besteht darin, daß er nicht auf die Geschichte Jesu zurückgreift, um auf sie das Streben nach dem Kranz des Lebens zu begründen. Während sich Jakobus als den Knecht Jesu bezeichnet, kennzeichnet er die Leser nur nach ihrer jüdischen Stellung als das in der Zerstreuung lebende Israel²⁾, und daß er dabei nicht bloß an eine allegorische Bezeichnung der Kirche denkt, wird dadurch sichtbar, daß neben den Satzreihen, die die Leser als Christen bezeichnen, viele andere stehen, die den religiösen Vorgang so beschreiben, daß er ohne weiteres für jeden Juden verständlich war; denn es wird weder vom Kreuz und der Auferstehung Jesu gesprochen noch ein Spruch Jesu zitiert. Die Bezeichnungen der

¹⁾ 5, 16. 3, 18. 1, 20. 2, 21—25. — ²⁾ 1, 1. Vielleicht steht hinter der Begrenzung des Worts auf die zerstreuten Gemeinden das Urteil, daß Jerusalem und der palästinischen Judenschaft das rettende Wort zwar reichlich, aber umsonst gesagt worden sei; die Diaspora soll deshalb, weil Jerusalem fällt, nicht auch ins Verderben gehen.

göttlichen Gabe als Kindschaft Gottes, Erwählung, Rettung, Rechtfertigung, Gewährung des Lebens schließen sich unmittelbar an den jüdischen Glaubensstand an. Vom Geist, an dessen Gegenwart bei ihr die Christenheit das sie auszeichnende Merkmal hat, wird nur andeutend geredet, und die Söhne Gottes sind zwar als der Erstling des Geschaffenen und dadurch als Gottes Eigentum beschrieben; aber der Name, durch den die Christenheit im Unterschied von der Judenschaft ihren Anteil an Gott aussprach, »die Heiligen«, fehlt, während die auch in der Synagoge übliche Bezeichnung des Frommen »der Gerechte« verwendet wird. Vom Wort wird gesprochen, ohne daß gesagt wird, daß es die Gemeinde durch Jesus hörte, von der Wahrheit, zu der der Bruder zurückgebracht wird, ohne daß angegeben wird, daß dies durch das Bekenntnis zu Jesus geschieht, vom rechtfertigenden Glauben, ohne daß er auf den Christus gerichtet wird, vom Eifer, der sich zum Lehramt drängt, ohne Angabe über den christlichen Charakter der Gemeinde, die der Lehrer über den Willen Gottes zu unterweisen sich getraut, vom Nahen zu Gott, ohne daß dabei sichtbar wird, daß es im Anschluß an den Christus besteht. Von den Reichen, die Christus lästern und denen das Gericht verkündet wird, ist die Rede, ohne daß sichtbar wird, daß sie nicht zu der Gemeinde gehören, zu der Jakobus spricht¹⁾. Das steht in Übereinstimmung mit der Aufschrift des Briefs, nach der Jakobus nicht bloß zur Christenheit, sondern zum ganzen Israel spricht, wodurch er bezeugt, daß er zwischen dem Juden und dem Christen eine große Gemeinsamkeit sieht. Über beiden steht in derselben Vollkommenheit die göttliche Gnade, so daß es auch für den Juden gilt, daß Gott allen gibt, die ihn bitten, und daß ihm Gott durch das Wort der Wahrheit das Leben gewährt. Beide stehen aber auch in derselben Gefahr durch die verdorbene Frömmigkeit, durch den toten Glauben, das fruchtlose Hören, den frommen Übermut und die verführerische Lockung des Reichtums. Deshalb besteht die Aufgabe der Knechte Jesu darin, daß sie Israels Frömmigkeit reinigen und seinen Glauben und seine Liebe richtig machen. Auch dann, wenn Israel der Anstoß an Jesu Kreuz nicht genommen und die Auferstehung Jesu nicht glaubhaft gemacht werden kann, ist der Christenheit nicht jede Arbeit für Israel unmöglich gemacht. Denn die Verheißung Jesu gilt allen, die Gottes Willen tun. Der Schluß: also war der Anschluß des Jakobus an Jesus locker, hat gar keinen Grund. Dadurch tat

¹⁾ Einerseits 2, 1. 5, 7. 14; andererseits 5, 16. 1, 18. 5, 19. 2, 14. 3, 1. 4, 8. 2, 2. 6. 7. 5, 1—6.

er vielmehr den Willen Jesu, der nicht für seinen Christenamen eiferte, sondern seine ganze Kraft daran setzte, daß Israel seine Bosheit erkenne und lasse, und bewährte dadurch, daß er von Jesus die Liebe empfangen hatte, die dafür kämpft, daß Israel seine Frömmigkeit von seiner Sünde reinige¹⁾.

Jakobus hat sich durch die Aufschrift seines Briefs zur Erwählung Israels bekannt und seinen Willen ausgesprochen, die Gemeinschaft mit der Synagoge zu bewahren, so lange sie dazu willig ist. Dasselbe Bemühen setzt er auch bei seinen christlichen Lesern voraus, wenn er sie ermahnt, daß sie nicht die, die sie verfolgen, deshalb ehren, weil sie reich sind. Weil diese Reichen, die Jesus lästern, doch immer noch Juden sind, hat die Scheidung von ihnen noch nicht stattgefunden und die Gefahr ist da, daß im Verkehr mit ihnen der innere Gegensatz ganz verborgen wird. Jakobus widerspricht dieser angeblichen »Liebe« und kämpfte dafür, daß sich die innere Scheidung von den Gegnern Jesu auch sichtbar durchsetze. Diese Mahnung wurde unvermeidlich, wenn die Christenheit ihre Aufgabe darin sah, die Gemeinschaft mit der Judenschaft zu bewahren. Aber das Urteil, darin zeige sich Judaismus, ist für die wirkliche Sachlage blind. Nichts hätte die Judaisierung der ersten Christenheit sicherer bewirkt, als wenn sie sich als eine in sich abgeschlossene Sekte neben die Judenschaft gestellt hätte. Als sie sich später durch den Druck der Judenschaft in diese Stellung drängen ließ, wurde sie unrettbar zu einer zweiten Synagoge mit anderem Ritus und anderem Dogma als die alte, aber innerlich ihr gleich und Jesu Werk war zerstört. Nur dadurch, daß die Gemeinde Jerusalems in ihrer ersten Zeit mit unüberwindlicher Liebe, die sich hassen und bannen ließ, ohne zu schwanken, an ihrem universalen Ziel festhielt und mit allen, die in Israel mit Redlichkeit Gott dienten, verbunden blieb, bewahrte sie ihren inneren Unterschied von der Judenschaft²⁾.

Die Mahnungen des Briefs zum Tun des Wortes, zur Bewährung des Glaubens im Werk, zum Verzicht auf eitle Lehrarbeit, zur Vermeidung des Richtens und aller religiösen Hoffart dienen zwar nicht nur der Erhaltung der Gemeinschaft mit Israel, sondern erwachsen aus dem Ernst, mit dem Jakobus für jeden Einzelnen die Heilsfrage mit der Bewahrung der sittlichen Normen vereint. Aber in ihrem Resultat berühren auch diese

¹⁾ In Jerusalem vergaß man nicht, daß Jesus selbst die Verborgenheit nicht gemieden hatte, und seine Regel, die die Ausstellung der Frömmigkeit untersagt, stand dort in Geltung, wie Mat. 6, 1—18 zeigt. — ²⁾ Darüber, daß dies nicht nur das Merkmal des Jakobusbriefs ist, vgl. S. 77.

Mahnungen das Verhältnis der Christenheit zu Israel, weil das Wort und der Glaube und die Erkenntnis das sind, was die beiden Gemeinden voneinander trennt, weshalb alles, was in der Judenschaft oder in der Christenheit den Glauben verdarb, das Wort leer und den Gottesdienst sündlich machte, den zwischen ihnen bestehenden Riß vertiefte und verhärtete. So kam weder der Gegensatz zwischen den beiden Gemeinden zu seiner klaren Ausprägung, noch wurde das, was zwischen ihnen den Frieden zu schaffen vermöchte, erkannt und erreicht.

An künstliche Mittel, um den Gegensatz aufzuhalten, denkt kein einziger Satz des Briefs. Er leitet ihn auch nicht aus den besonderen geschichtlichen Zuständen der Judenschaft her. Vom Rabbinat und vom Pharisäismus wird nicht gesprochen; sie werden nur darin sichtbar, daß die durch sie veranlaßten und gestärkten Verirrungen im Verhalten gegen Gott bekämpft werden. Der durchgreifende, unaufhebbare Gegensatz zwischen den Menschen entsteht nach dem Urteil des Jakobus in den inwendigen Vorgängen, durch die die Umkehr zu Gott hier angenommen, dort abgewiesen wird. Darum wird auch Jesu Urteil über Israel von Jakobus völlig anerkannt. Er unterscheidet nicht das heilige Volk von den Heiden, sondern die Welt von denen, deren Glaube und Liebe auf Gott gerichtet sind¹⁾. Das, was den Juden kennzeichnet, trennt ihn noch nicht von der Welt und dasselbe Urteil steht in völliger Gerechtigkeit auch über der Christenheit. Dem ehebrecherischen Geschlecht, das die Freundschaft der Welt mit Gottes Freundschaft verbinden will und auch sein Gebet seinen Lüsten dienstbar macht und in seinem Übermut den Gerechten tötet, sagt Jakobus das Gericht an. Wer sich aber zu Gott naht, dem gibt Gott Gnade. Nach dieser Regel scheidet sich die Gemeinde der Erwählten von denen, denen Gottes Gericht das Verderben bringt. Diese Scheidung fällt aber nicht mit der Grenze zusammen, die durch die kirchlichen Verbände und Bekenntnisse hergestellt ist, sondern wird erst dann offenbar, wenn der Herr kommt und richtet. Damit jeder seinem Urteil getrost entgegen sehe, deshalb leitet ihn Jakobus an, von sich abzutun, was den reinen Dienst Gottes befleckt.

b) Der Bruch des Jakobus mit der jüdischen Tradition.

Was von Jakobus als Sünde verworfen wird, die Neigung, aus der Beschäftigung mit der Schrift nur Studium und Lehre

¹⁾ 1, 27. 4, 4.

zu machen, die Verehrung für den Reichtum, die Zerlegung des Gesetzes in einzelne Satzungen, von denen gleichzeitig die eine gehalten, die andere übertreten werden kann, die Trennung der Überzeugung vom Werk, wodurch jedes einen eigenen verdienstlichen Wert bekommt, die Neigung, Sündliches durch den Glauben zu entschuldigen, da schon die monotheistische Lehre in das göttliche Wohlgefallen stelle, der Wunsch, als Lehrer zu herrschen, die Benützung der zum Handeln fähig machenden Weisheit zur Steigerung des Selbstgefühls und des Zanks, das Vermögen, mit dem Lobpreis Gottes den Fluch gegen den Menschen zu vereinigen, all das legt uns die palästinische Literatur in breiter Massenhaftigkeit vor. Auch die Begriffe, mit denen Jakobus den von ihm gewollten Willen formt, stammen zum Teil aus der palästinischen Frömmigkeit. Sie empfand den menschlichen Willen als eine kausale Macht und damit war die Frage da, wie sich die Obmacht Gottes zum menschlichen Entschluß verhalte. Sie rechnete die Überwindung der Versuchung zu den wichtigen Aufgaben der Frommen, kannte die Begierde als die Erzeugerin der Sünde, sah in der Demut ein Hauptstück der Frömmigkeit und in der im Vertrauen zu Gott getragenen Armut ein hohes Verdienst¹⁾. Sie strebte mit glühendem Verlangen nach der Freiheit, suchte sie aber nicht jenseits des Gesetzes, sondern erwartete sie vom Gesetz, weshalb auch der Rabbiner sagte, daß das Gesetz die Freiheit verleihe. Die Beziehung des Glaubens auf die Einzigkeit Gottes nennt das fundamentale Dogma der Palästiner. Die Benützung des Begriffs Gottes Ebenbild zur Regelung des Verkehrs mit dem Nächsten, die Scheu vor dem Eid, die Veranschaulichung der dem Gebet gegebenen Macht durch die Bitte um den Regen, wie sie Elia übte, haben in der synagogalen Mahnrede Parallelen²⁾.

Die Trennung, die Jakobus vom Rabbinat scheidet, ist dennoch tief, so tief, wie der Bußruf Jesu sie schuf³⁾. Nicht ein

¹⁾ Mit dem Zelotismus berührt sich Jakobus durch den Kampf gegen die Reichen. Aber der Schwertgebrauch des Zeloten ist bei Jakobus gänzlich verschwunden und durch die völlige Geduld Jesu ersetzt. — ²⁾ Zum Alexandrinismus hat nicht ein einziger Spruch intime Beziehungen. Ein Ausdruck, der eventuell wissenschaftliche Gedanken hinter sich haben kann, ist „das Rad des Entstehens“, 3, 6; falls er eine tiefere Vorgeschichte hat, führt sie aber nicht nach Alexandria, sondern in den Orient, und er ist im ganzen Brief der einzige dieser Art. Die für 1, 17 erforderliche Kenntniss des Himmels war überall zu haben, auch wenn *παράλλαγὶ τροπῆς ἢ ἀποκλίσματος* vorgezogen wird. — ³⁾ Das Urteil, der Brief ließe sich nach einigen kleinen Streichungen in das Judentum zurücklegen, verkennt den Tatbestand.

einzigster Satz verwendet die halachische Methode, so daß er die Richtigkeit der Handlung von ihrem meßbaren Erfolg aus bestimmen wollte, und da von den kultischen Ordnungen gar nicht gesprochen wird, wird gerade das als unwesentlich beiseite gestellt, was den palästinischen Frommen das Unterscheidungszeichen gab¹⁾.

Durch die Gewißheit, daß Gott dem Bittenden die Weisheit, dem Bekennenden die Vergebung, dem Glaubenden das Reich, dem Gehorchenden die Rechtfertigung gebe, ist dem Einzelnen ein befestigtes Verhältnis zu Gott gegeben, das ihn von der Gemeinde und von ihrem Lehrstand frei macht, womit der Glaubensstand, den das Rabbinat besaß und in der Gemeinde zuließ, überschritten ist. Die Gewißheit des Siegs, mit der Jakobus in jede Versuchung tritt, hat das Rabbinat nicht; sie verfiel nach seinem Maßstab dem Verdacht des Übermuts. Die unverletzliche Geltung der sittlichen Normen, die von allen verlangt, vor Gott auf jede Entschuldigung zu verzichten, vernichtet den pharisäischen Perfektionismus, da die Einigung des Bösen an uns richtenden Urteils mit der Gewißheit der Rechtfertigung nur dann möglich ist, wenn der Verdienstgedanke beseitigt ist. Solange er gilt, ist die Sicherheit nicht erreichbar, die Jakobus dem Verhältnis zu Gott gibt, da der Glaube als Gewißheit nicht entstehen kann, solange jeder für sein Verhältnis zu Gott auf seine eigene Leistung verwiesen wird. Das Mittel, durch das der Verdienstbegriff überwunden wird, ist nicht eine Theorie über die Leistungen des menschlichen Willens, sondern wie bei Jesus das Bußwort mit seiner Anerkennung der sittlichen Normen und mit seiner Bezeugung des gebenden, einzig guten Gotts, durch dessen Werk allein der Mensch dazu kommt, daß er Gott dienen kann. Dadurch ist auch die Beschränkung des Gottvertrauens auf den Providenzglauben überschritten, da Jakobus Gott als den Geber der Weisheit und der Gerechtigkeit faßt. Die jüdische Kompensationstheorie, die die Übertretungen gegen die Erfüllungen des Gesetzes abwägt, wird dadurch nicht nur unnötig, sondern unmöglich; sie wird jetzt als schlecht empfunden. Darum wird auch auf jede Benützung des Glaubens zur Entschuldigung des Menschen verzichtet. Hinter der Verheißung, daß zu allen die Weisheit von oben kommen könne, steht die christliche Vorstellung vom Geist, die die Synagoge nicht hat; das Rabbinat hieß seine Weisheit nicht »seelisch«. Ebenso wenig läßt sich

¹⁾ Auch von der Haggada wird nichts sichtbar; die Verwendung der Formel „Freund Gottes“ als Beiname Abrahams beruht auf Jes. 41, 8.

aus dem Protest gegen die Entehrung des Armen das christliche Motiv als Glosse leicht entfernen. Denn die Forderung, daß der Glaube unseren Verkehr miteinander so bestimme, daß von ihm aus die Gemeinschaft versagt oder gewährt werde, überschreitet diejenige religiöse Gemeinschaft, die die Synagoge herstellte; sie teilte die Menschen in Gerechte und Sünder, nicht in Gläubige und Ungläubige ein und der Maßstab, nach dem der Gerechte vom Sünder unterschieden wurde, war immer einzig das Werk.

Der letzte Grund für den immer wiederkehrenden Unterschied findet sich in der Fassung des Gottesgedankens, darin, daß die Gnade als derjenige Wille Gottes erfaßt ist, der sein ganzes Verhalten gegen uns bestimmt. Deshalb, nicht trotzdem, werden die sittlichen Normen unverletzlich, so daß es keinen Anteil an Gottes Verheißung gibt, bei dem sie nicht zur Geltung kämen. Aber der jüdische Gegensatz zwischen dem Recht und der Güte ist bei Jakobus verschwunden, da über dem, was der Mensch zu tun hat, Gottes eigene Güte in ihrer Vollkommenheit steht. Darin wird sichtbar, daß der Jakobusbrief aus dem Wort und der Tat Jesu erwachsen ist.

4.

Der Platz des Jakobus im Kreis der Apostel.

a) Petrus und Jakobus.

Der Unterschied zwischen dem Brief an die kleinasiatische Kirche und dem in die jüdische Diaspora gesandten Schreiben ist sofort sichtbar. Petrus zeigt beständig auf Jesus hin und gewinnt das Motiv für die Tat der Christenheit ausschließlich aus dem, was der Christus ist; bei Jakobus steht er dagegen im Hintergrund. Dennoch bilden die beiden Briefe eine enge Parallele, da auch der Brief des Petrus auf der Unterscheidung des Glaubens an Jesus von der Kenntnis Jesu beruht. Wie darum die Ansprache des Petrus an die Kirche ihren Zweck einzig darin hat, daß sie ihren Glauben durch das gute Werk wahr mache und vollende, zu dem auch wie bei Jakobus die freudige Übernahme des Leidens als ein Hauptstück gehört, so leitet Jakobus die Judenschaft dadurch zu Jesus hin, daß er ihren Frommen das Verwerfliche in ihrer Frömmigkeit zeigt, sie dadurch reinigt und zur frommen Tat antreibt. Für beide verliert der Blick auf die Weltlage neben der auf die Ethik der Gemeinde gerichteten Sorge die Wichtigkeit. Vom Schicksal des römischen Kaisertums ist dann, wenn Petrus zur Christen-

heit spricht, ebenso wenig die Rede als dann, wenn Jakobus die Judenschaft ermahnt. Mehr noch: auch die Kirchenpolitik, die brennende Frage nach dem Verhältnis der Judenschaft zur Christenheit und der jüdischen zu den griechischen Christen in der Kirche verschwindet neben dem zentralen Anliegen der beiden Männer, daß dasjenige Israel entstehe, zu dem sich Gott naht (Jakobus), und der Tempel Gottes unter den Völkern gebaut werde (Petrus).

Der Übereinstimmung im Ziel der beiden Briefe entsprechen mehrere Berührungen in der Fassung der einzelnen Normen. Beide zeigen ihren Lesern in der Versuchung das Mittel zur Bewährung des Glaubens; somit wird jeder Kampf freudig übernommen. An die Sätze, die bei Jakobus die innere Entzweiung des Willens beschreiben, erinnert bei Petrus der Kampf, den die fleischlichen Begierden gegen die Seele führen. Der Keuschheits- und Reinheitsgedanke wird von beiden nach innen gewendet; dagegen verschwinden die jüdischen Mittel, von außen her dem Menschen Reinheit zu verschaffen, ganz; denn man macht die Seele durch den Gehorsam gegen die Wahrheit keusch. Die neue Geburt empfängt die Gemeinde durch das Wort und dadurch erlangt sie die Rettung der Seele, das Leben. Dieses ist der ihr von Gott vorgehaltene Kranz und daneben verschwinden wieder alle Güter, die im apokalyptischen Bild der Judenschaft lockend funkeln. Mit dem Anteil an Gottes Gnade ist ihr die Freiheit beschert: diese entsteht aber dadurch, daß sie Gott völlig unterworfen ist. Auch Petrus dringt auf die Beugung vor Gott und stellt die Furcht Gottes zum normalen religiösen Verhalten, durch das sich die Gemeinde vor der Versündigung schützt. Daraus entsteht aber kein Bruch der Zuversicht; denn beide kennen die Einheit des Rechts mit der Gnade, des richtenden Akts mit dem väterlichen Willen in Gott¹⁾.

b) Die Gemeinschaft mit Matthäus.

Mit Matthäus stellt die Art, wie Jakobus den Willen Gottes und den vom Frommen zu führenden Kampf mit dem Bösen faßt, eine feste Gemeinschaft her, an der jene Deutung des

¹⁾ Jak. 1, 2. 3 neben 1 Petr. 1, 6. 7. 4, 12; Jak. 4, 1 neben 1 Petr. 2, 11; Jak. 4, ■ neben 1 Petr. 1, 22; Jak. 1, 18 neben 1 Petr. 1, 23; Jak. 1, 21 neben 1 Petr. 1, 9; Jak. 1, 12 neben 1 Petr. 5, 4; Jak. 1, 25 neben 1 Petr. 2, 16; Jak. 4, 10 neben 1 Petr. 5, 6; Jak. 4, 7 neben 1 Petr. 5, 9. Die Berührungen des Jakobusbriefs mit dem Petrusbrief sind so eng, daß der Schluß begründet ist, Petrus kenne ihn und erwarte auch von den Kleinasien, daß sie durch seine Worte an den Jakobusbrief erinnert werden.

Matthäus zerbricht, die das von ihm uns vorgelegte Gebot Jesu zu einem vom Schriftsteller komponierten Ideal macht, das nirgends sonst vorhanden gewesen sei als in seinem Buch¹⁾. Der Brief bestätigt die Aussage der Evangelien, daß diese Normen in der Gemeinde lebten. Wie Matthäus wendet auch Jakobus das Bußwort gegen die Gerechten, nicht gegen die offenkundigen Sünder, die schon der Spruch des Gesetzes verurteilte, sondern gegen diejenige Gottlosigkeit, die sich als Frömmigkeit darstellte, nicht gegen die, die das Wort nicht hören mögen, sondern gegen die, die es eifrig hören, aber es nicht tun, nicht gegen die, die nicht glauben, sondern gegen die, die den Glauben aufs höchste rühmen, aber gleichzeitig aus ihm eine Leiche machen, nicht gegen die Unweisen, sondern gegen die Weisen, nicht gegen die, die ohne Gebet leben, sondern gegen die Beter, deren Gebet verwerflich ist. Er setzt damit den Kampf Jesu gegen die Verwandlung der Religion in den Streit mit Gott fort, der bei Matthäus dem Bußruf Jesu den Inhalt gibt. Nur die an die Reichen gerichteten Worte strafen auch Dinge, die jedermann verwarf; sie haben aber darin eine deutliche Begründung, daß der Reichtum allen als der begehrenswerte Segen Gottes galt, was zur Folge hatte, daß sie für die mit dem Reichtum verbundenen Versündigungen blind wurden und sie bedeckten.

Als Kopie des Matthäus ist aber der Brief nicht zu verstehen; denn eine Reihe von wichtigen Regeln, die uns Matthäus erhalten hat, fehlen hier. Da die Erinnerungen an die Geschichte Jesu nicht verwendet sind, wird auch keiner seiner Sätze benützt, die über die Schrift hinausgreifen. Die neue Ordnung Jesu, die auch die heiligen Tage zum Wohltun benützt, die von außen kommende Verunreinigung beendet und von den Gott zu leistenden Zahlungen frei macht, kommt nicht zum Vorschein, womit alle Zumutungen an den Juden, die sein Judentum durchbrechen würden, zurückgestellt sind. Deshalb haben auch die Worte Jesu zum Schutz der Frauen, die Ausdehnung der Liebe auf den Feind, das von allen Schranken befreite Verzeihen, die Entfernung der Frömmigkeit aus der Öffentlichkeit, die Verpflichtung zum Martyrium bei Jakobus keine Parallelen²⁾; sie fehlen sicher nicht deshalb, weil er sich diesen Ver-

¹⁾ Diese Deutung verträgt sich auch nicht mit 1 Petr., weil uns auch dort das Gebot Jesu als die in der Gemeinde lebendige Macht begegnet. —

²⁾ Die Mahnung, wie die Propheten zu dulden, geht dicht ans Martyrium heran; denn der Prophet gilt als Martyr. Doch wird nicht ausdrücklich gesagt: wie die Propheten sterben. Das Fehlen einer Gnome über die

pflichtungen entzöge, vielleicht aber deshalb, weil alle diese Sätze das durch die Schrift der Gemeinde gegebene Maß der Frömmigkeit überschreiten und ihr Aufgaben zeigen, die nur im Glauben an den Christus übernommen werden konnten. Das, was zur besonderen Pflicht für die Jüngerschaft Jesu wird, wird aus demselben Grunde nicht besprochen, der bewirkt hat, daß die Tilgung der Schuld nicht durch das Kreuz Jesu und das Leben nicht durch seine Auferstehung begründet sind.

Einig ist Jakobus mit Matthäus auch darin, daß sein Verhältnis zu Jesus vollständig durch den Christusgedanken bestimmt ist. Deshalb fehlt bei Jakobus die Verwendung der Sprüche und der Geschichte Jesu zur Bildung eines christlichen Gesetzes, einer neuen, christlichen Halacha, ebenso vollständig wie bei Matthäus. Es versteht sich für einen Brief, der so kräftig auf den guten Willen dringt, nicht von selbst, daß er auf das Beispiel Jesu ganz verzichtete. Aber Jakobus stellt wie Matthäus Jesus nicht zur Gemeinde als ihr Vorbild, sondern zu Gott, der durch ihn herrscht und richtet. Auch in der Beurteilung Israels besteht zwischen beiden Dokumenten eine starke Eintracht. Jakobus ist einig mit Matthäus im Widerstand gegen jeden christlichen Fanatismus, gegen jede Verwandlung des Wortes Jesu in einen Zank um seine Größe. Auch bei Matthäus besitzt Jesu Verheißung die universale Weite, die alle umfaßt, die Gott bedürfen und ihm gehorchen, und vor die Verkündigung des königlichen Rechts Jesu setzt auch Matthäus den Bußruf, der Israel hilft, über die Sünde und die Gerechtigkeit so zu denken, wie es Jesus tat, weil ihm sonst Jesu Sendung und vollends sein Kreuz unverständlich bleibt. Daß Jakobus sein Wort auf Israel beschränkt, hat ihn von Matthäus nicht getrennt, für den die Sendung der Jünger an Israel zum Evangelium gehört. Die Unmöglichkeit, mit der Arbeit in Jerusalem zugleich auch die Evangelisation der Völker zu verbinden, stand beiden fest.

c) Die Übereinstimmung mit Johannes.

Jakobus ist aber nicht nur mit Matthäus, sondern gleichzeitig mit Johannes durch feste Gemeinsamkeiten verbunden. Keiner von den Briefen steht dem des Jakobus so nahe wie der des Johannes, da beide im Kampf gegen die frommen Selbsttäuschungen, gegen die mit religiösem Schein prunkende Überhebung stehen und die Bewährung des Glaubens in der Lebensführung Sorglosigkeit des Armen steht damit parallel, daß dem Reichen auch nicht gesagt wird, daß er zu geben habe.

fordern, und diese Einheitlichkeit in ihrem Ziel entstand aus der Übereinstimmung in ihren tiefsten Überzeugungen. Die Vollkommenheit der göttlichen Liebe ist bei beiden der alle ihre Urteile tragende Grund. Die Gabe der Gnade fassen Johannes und Jakobus in die einfache Formel Gewährung des »Lebens«. Darum ist hier und dort der Reichtum der eschatologischen Vorstellungen in den Kernsatz zusammengefaßt, daß die Gemeinde vor Jesus als ihren Richter gestellt werde und durch sein Urteil das Leben erlange. Damit ist aber für beide das ganze Verhalten der Christenheit bestimmt. Denn die Gemeinde wird dann vom Tod befreit, wenn sie nicht die Sünde tut¹⁾. Darum erkennen beide im Gedanken, daß von Gott Böses ausgehen könnte, eine schwere Gefahr für die Frömmigkeit²⁾. Neben dem Leben, das Gott gibt, steht bei Jakobus die von oben uns verliehene Weisheit, wie bei Johannes neben dem Leben das Licht³⁾. Darum sprachen beide nicht nur von der Erleuchtung, die unser Denken ordnet, und nicht nur von der Leitung, die uns das Wirken gewährt, sondern von der Geburt aus Gott, durch die der einheitliche Lebensstand des Menschen aus Gott entsteht. Bei beiden geschieht die Verleihung des Lebens durch das Wort und dies bei beiden deshalb, weil das Wort die Wahrheit ist, so daß der Mensch durch sein Verhalten gegen die Wahrheit das Leben oder den Tod gewinnt. Darum entsteht bei Johannes aus der Wahrheit die Freiheit, wie sie bei Jakobus aus dem Gesetz entsteht, das nicht vom Wort der Wahrheit getrennt werden kann⁴⁾. Der Gegensatz, in den beide Briefe die Gemeinde hineinstellen, entsteht hier und dort daraus, daß nicht alles, was der Mensch in sich hat, aus Gott stammt. Von der Begierde sagen Jakobus und Johannes, sie sei nicht aus Gott. Neben diesem Gegensatz verschwinden alle geschichtlich gewordenen Unterschiede. Bei beiden trifft das verwerfende Urteil den ganzen menschlichen Lebensstand; den Kindern Gottes steht die Welt gegenüber. Neben der Mahnung des Jakobus, die Freundschaft der Welt nicht zu begehren und die Befleckung durch die Welt

¹⁾ Jak. 1, 12. 21. 5, 8. 9 neben 1 Joh. 1, 1. 2. 2, 28. 4, 17. — ²⁾ Jak. 1, 13—17 neben 1 Joh. 1, 5. 6. — ³⁾ Jak. 1, 5. 3, 17 neben 1 Joh. 1, 7. In der Verschiedenheit der Formeln zeigt sich zugleich der in allem sichtbare Unterschied in der Frömmigkeit beider. Die „Weisheit“ ermöglicht dem Menschen das Handeln; das „Licht“ gewährt ihm das Sehen. Weil der Mensch zum Werk berufen ist, bedarf und empfängt er Weisheit; weil er zum Glauben berufen ist, bedarf und empfängt er Licht. — ⁴⁾ Jak. 1, 18 neben 1 Joh. 3, 1. 1, 1; Jak. 1, 18. 5, 19 neben 1 Joh. 3, 19; Jak. 1, 25 neben Joh. 8, 32.

zu meiden, steht die johanneische Mahnung, die Welt nicht lieb zu haben¹⁾. Für beide ist auch Israel nicht mehr als ein Teil der Welt. Auch Johannes ist mit keiner von den jüdischen Gruppen so nah verwandt wie mit den Zeloten, zwar nicht durch den Kampf gegen die Reichen, wohl aber durch sein Urteil über den Weltbeherrscher; aber auch ihn trennt wie Jakobus die völlige Geduld, die zum Leiden entschlossen ist, von den Zeloten ganz. Der Wille, in dem beide handeln, ist die völlige Liebe, die Gott alles gibt; daran, daß Jesus die Liebe von allen Beschränkungen befreit und ihr die Vollkommenheit gegeben hat, erkennen sie, daß Jesus der Christus, der Vollender der Gemeinde ist. Beide betonen, daß auch das Vermögen, Gott zu glauben, vom richtigen Handeln abhängig sei²⁾. Da die Ethik beider aus dem Liebesgedanken entsteht, wissen sie nichts von einer Beschränkung des Einzelnen auf seine eigenen Bedürfnisse und seine eigene Vervollkommnung, sondern gewinnen den Stoff zum Handeln aus der Gemeinschaft. Aber weder hier noch dort wird die Gemeinde für sich dargestellt; denn sie sprechen über ihre Verfassung, ihr Amt, ihr Sakrament und ihren Gottesdienst nicht. Der einzige gottesdienstliche Akt, der von beiden geregelt wird, ist das Gebet. Neben dem Beter, der bei Jakobus für den Leidenden die Vergebung der Sünden und die Genesung erlangt, steht bei Johannes der, der für den sündigenden Bruder bittet, und beide beten im Namen Jesu³⁾. Dagegen ist die ganze auswendige Gestaltung des Verhaltens völlig denjenigen Vorgängen nachgesetzt, aus denen das personhafte Leben besteht.

Der kraftvoll ausgeprägte Unterschied, der die geistige Arbeit des Jakobus, soweit sie uns durch seinen Brief erkennbar wird, von der johanneischen Frömmigkeit verschieden macht, ergibt sich daraus, daß Johannes sein ganzes Denken und Wollen vom Christus aus bestimmt, dagegen nahezu keine religiöse Psychologie besitzt, Jakobus dagegen seine Beobachtung auf den religiösen Vorgang richtet, wie er sich im Menschen vollzieht, und die sittlichen Zustände der Gemeinde scharf zur Darstellung bringt. Daher ist die sittliche Entscheidung bei Johannes unmittelbar in das Glauben eingeschlossen, während Jakobus den Vorgängen, durch die das Böse abgewehrt wird, selbständige Bedeutung zuschreibt. Daher bekommt das Werk bei ihm einen

¹⁾ Jak. 1, 14. 27. 4, 4 neben 1 Joh. 2, 15. 16. — ²⁾ Jak. 2, 22 neben Joh. 3, 21. — ³⁾ Jak. 5, 14 neben 1 Joh. 5, 16. Auch hier kommt wieder der Unterschied zwischen den beiden ans Licht: Johannes spricht nur von der Fürbitte für die Sündigenden, nicht von der für die Kranken.

anderen Platz als bei Johannes. Auch Johannes weiß, daß man vor einer Liebe warnen muß, die nur die Zunge beschäftigt; es bleibt aber bei ihm auch für die Tätigkeit der Christenheit der nach innen gewandte Begriff »Liebe« der Hauptbegriff, in den er alle Mahnungen zusammenfaßt. Diese in alle ihre Sätze hineinwirkenden Unterschiede hängen damit zusammen, daß Johannes ganz von der Judenschaft geschieden ist und nur zu den an Christus Glaubenden spricht, Jakobus dagegen seine Gedanken in der Arbeit für Israel gewonnen und auch in seinem Brief die Gemeinschaft mit Israel festgehalten hat.

d) Jakobus und Paulus.

Auch der Jakobusbrief ging rasch in den Gebrauch der griechischen Gemeinden hinüber¹⁾ und diese Tatsache zeigt nicht weniger als der Übergang des ersten Evangeliums zu den Griechen, wie fest die Verbindung zwischen den beiden Teilen der Kirche war. Ähnlich wie das Evangelium des Matthäus stellte auch der Brief des Jakobus an die christlichen Griechen die Zumutung, daß sie verstehen, warum die Jünger Jesu mit der Judenschaft die Gemeinschaft bewahrten, und daß auch sie zuerst bei sich selbst, dann, soweit möglich auch bei den Juden die Reinigung der Frömmigkeit mit kraftvoller Buße anstrebten. Zu den anderen Anforderungen an die Reife der griechischen Gemeinden kam erst noch der große Anspruch, den die Verschiedenheit der Formeln für die Rechtfertigung an ihre Erkenntnis stellte.

Für die Kraft, mit der das erste christliche Geschlecht liebte und glaubte, darum auch dachte, ist die Ausbildung der entgegengesetzten Formeln für die Rechtfertigung und die Fähigkeit der Gemeinde, beide miteinander zu gebrauchen, ein besonders deutlicher Beleg. Wenn der Gottesgedanke durch das Vertrauen zu Gott seine Gestalt bekommt, so entstehen aus ihm zwei Fragen: die, was Gott für uns tue, und die, was wir für Gott tun wollen. Beide wurden durch die die Gemeinde führenden Männer mit vollendeter Klarheit gestellt und beantwortet. Alles, sagte Paulus, tut Gott für uns; er verzeiht ganz, erlöst ganz, ist unser volles Heil; darum ist schon der Glaube, nur er und er ganz, unsere Gerechtigkeit. Mit derselben Wahrhaftigkeit und Entschiedenheit antwortete Jakobus auf die andere Frage, was wir für Gott tun wollen: alles wollen wir ihm geben, den Glauben und das Werk, ohne Spaltung die ganze Liebe; darum ist der Glaube noch nicht unsere Gerechtig-

¹⁾ Die Benützung des Jakobusbriefs durch den ersten Petrusbrief halte ich für gesichert; vgl. S. 108.

keit, falls wir bloß glauben und Gott das Werk, somit den Gehorsam und die Liebe verweigern. Durch das Zusammenwirken der beiden Willensbewegungen, die sich in den beiden Formeln für die Rechtfertigung aussprechen, entsteht die vollendete Liebe. Sie schätzt die Gabe dessen, dem sie sich ergibt, preist seine Güte und ruht in ihr und sie gibt zugleich unserem Willen die volle Kraft, alles, was wir sind und haben, ihm zu geben. Darum sind die beiden Formeln für die Rechtfertigung nicht auf die verschiedenen Gruppen in der Kirche und auf die sie führenden Männer verteilt, sondern finden sich überall, schon im Wort Jesu, in dem die Verheißung für den Glauben und der Bußruf mit der Verheißung für die Liebe nebeneinander stehen, ebenso im Brief des Johannes neben seinem Evangelium, und sie stehen auch bei Paulus und bei Jakobus beide. Den, der gesündigt hat und sich mit dem Geständnis weinend vor Gott demütigt, verweist Jakobus nicht auf seine Werke, sondern auf Gottes Vergebung, die er erhält, weil er glaubt, darauf, daß sich Gott ihm naht, weil er sich zu Gott naht, und ihn erhöht, weil er sich vor ihm demütigt. Das ist aber noch nicht die Endgestalt des Glaubens, weil die vollendete Zuversicht zu Gott erst dann gewonnen ist, wenn die boshafte Unlust zur Tat überwunden und der Gehorsam geleistet wird. Auf der anderen Seite kennt auch Paulus den Moment, in dem er sich mit voller Entschlossenheit in den Dienst Gottes stellt, und dieser Moment tritt gerade durch die Rechtfertigung des Glaubenden ein, nicht trotz derselben, nicht obschon, sondern weil er als Glaubender in Gottes Gnade steht. Nun darf und kann er, weil Gottes Gnade Gerechtigkeit ist, handeln und Paulus tut es mit dem klaren Bewußtsein, daß er am guten Werk die unerläßliche Bedingung für seinen Anteil an der Gnade hat. Das ist aber nicht eine Verkürzung der göttlichen Gnade, sondern ihr Empfang. Weil sie seine ganze Schuld beseitigt, seinen Streit mit Gott ganz beendet, ihn von allem Bösen befreit und ihm die Gerechtigkeit zugesprochen hat, kann er weder im Bösen verharren, noch bei der Rechtfertigung sein eigenes Werk betrachten, da er mit beidem verleugnete, was ihm im Christus gegeben ist.

Es ist kein Zufall, daß gerade der Rechtfertigungsbegriff dazu gedient hat, um beiden Zielen der Liebe die volle Deutlichkeit zu geben. Dazu war er deshalb geeignet, weil er die Einheit der Gnade mit den sittlichen Normen aussprach und sagte, daß uns Gott als der Gerechte durch den Vollzug des Rechts seine Gnade gebe. Darum spricht Paulus durch seine Rechtfertigungsformel die Vollständigkeit der Gnade aus, ohne die der Ver-

schuldete nicht an sie glauben kann: daß Gott ganz vergibt und jede Störung aus unserem Verhältnis zu ihm entfernt, so daß es schon dadurch und nur dadurch seine ganze Richtigkeit bekommt, daß er uns gnädig ist und wir ihm glauben. Aber der Rechtfertigungsgedanke gab gleichzeitig der Frage ihr volles Gewicht, wodurch auch auf der Seite des Menschen sein Verhalten gegen Gott die Richtigkeit erhalte und das Merkmal der Gerechtigkeit besitze. Das gilt so lange nicht, als der Mensch Gott sein Handeln verweigert, und diese Weigerung ist dann vollends boshaft, wenn sie sich auf den Glauben, also auf Gottes Güte, beruft.

Die beiden Formeln für die Rechtfertigung standen mit der Richtung in Zusammenhang, die die Arbeit der beiden Männer verfolgt. Alle Sätze des Jakobus: daß es eine Liebe und einen Glauben gebe, die, auch ohne daß sie unmittelbar auf Jesus bezogen sind, unter Gottes Wohlgefallen stehen, daß die Gewißheit Gottes auch die seiner Gnade in sich schließe, weil er nur Gutes gibt und sich zu jedem naht, der sich ihm unterwirft, daß das Gesetz zwar die richte, die es übertreten, denen aber, die es tun, die Freiheit gebe, daß der Mensch erst durch den mit dem Gehorsam vereinten Glauben in die Gnade Gottes gestellt sei und die Rechtfertigung habe, sprechen diejenigen Überzeugungen aus, durch die die Christenheit und Israel verbunden waren und miteinander die Gemeinschaft zu pflegen vermochten. Alle Glieder des paulinischen Satzes über die Rechtfertigung: daß das Gesetz die gegen unsere Sünde gerichtete Rechtsordnung Gottes sei, die uns schuldig macht, daß wir einzig im Glauben an Jesus zum göttlichen Vergeben und zum guten Werk gelangen, daß wir dafür den Grund nicht bei uns suchen können, weil wir mit unserem Werk unsere Sünde nicht zu bedecken vermögen, und darum unsere Gerechtigkeit im Glauben haben, weil wir sie im Christus haben, mit dessen Sterben und Leben uns unser Glaube in Verbindung bringt, sprechen den neuen, der Christenheit allein gehörenden religiösen Besitz aus und machen darum deutlich, was sie von der jüdischen Frömmigkeit trennte. Jakobus hält die Judenschaft und die Christenheit beisammen; Paulus macht die Christenheit von der Judenschaft los.

Die Frage, ob Jakobus bei seinen Sätzen auf die paulinische Fassung des Evangeliums Rücksicht nehme, läßt sich nicht durch einen deutlichen Beweis entscheiden, sondern bleibt bei der schwankenden Abschätzung von Wahrscheinlichkeiten. Denn eine deutliche Beziehung auf Paulus enthalten seine Worte nicht. Die Neigung, um des Glaubens willen das Werk zu unterlassen,

ist Paulus fremd. Die Beschreibung des Glaubens als Gewißheit der Einzigkeit Gottes hat keine Beziehung zu Paulus. Die Berufung auf Abraham als den Beweis für die gerecht machende Kraft des Glaubens stammt nicht erst von Paulus, sondern ist durch die Schriftstelle veranlaßt, die auch in der vorchristlichen Gemeinde viel erörtert worden ist¹⁾. Der Gegensatz »Glaube oder Werke« ist auch nicht erst paulinisch und der Rechtfertigungsbegriff vollends nicht. Die Neigung, aus dem Glauben eine zur Bosheit fähige Orthodoxie zu machen, ist in der Synagoge ernstlich da und die Gefahr, daß die Verkündigung Jesu keine andere Wirkung schaffe als bloß den Glauben, trat von Anfang an an die Christenheit heran, sowie und weil sie sich als die Gemeinde der an Jesus Glaubenden konstituierte und sich um ihres Glaubens willen von der Synagoge trennte. Undenkbar ist es aber nicht und vielleicht wahrscheinlich, daß durch die paulinische Arbeit und durch die Haltung der griechischen Kirche die Formel »Rechtfertigung durch den Glauben« in einer Weise zum Merkmal der Christenheit wurde, die Jakobus bewog, scharf den Punkt zu beleuchten, an dem sich Gottlosigkeit mit dieser Formel verbinden kann, im Blick auf Israel, dessen Urteil über die Christenheit gänzlich verfälscht wird, wenn es nicht deutlich bleibt, wie die Christenheit den Glauben habe, nicht so, daß sie meint, ihr Glaube rette sie, sondern so, wie ihn Abraham hatte, der Gott alles gab, und noch mehr im Blick auf Jesu Wort, von dem sich die Christenheit völlig schied, wenn sie zwar Israels Zuversicht zu Gott verwerfen wollte, dagegen in ihrem eigenen Kreis den Kampf gegen den boshaft machenden Glauben unterließe und ihn auch dann für Gerechtigkeit ausgabe, wenn er ohne Werke blieb.

Nirgends muß der die Gemeinde regierende Wille so deutlich heraustreten als da, wo in ihr ein Gegensatz ans Licht kommt. Ihre Erklärung, daß ihr Herr ihr die Liebe geboten und gegeben habe, bewährt sich an dieser Stelle vollständig. Denn der Gegensatz in der Rechtfertigungsformel hat mit der egoistischen Sucht nichts zu tun, sondern macht sichtbar, wie die Liebe nach ihrer Vollendung ringt. Die Liebe hat Paulus bewogen, alle, die an Jesus glauben, vollständig zu einigen, so daß nicht gerechte

¹⁾ In der jüdischen Überlieferung sind von den Lehrern des ersten Jahrhunderts vor Christus wenige konkrete Erinnerungen erhalten; zu diesen gehören aber auch Aussagen über die Macht des Glaubens, wobei 1 Mose 15, 6 nicht vergessen ist. Die interessante Sammlung von Beweisstellen für den Glauben in der Mechiltha zu 2 Mose 14, 31 ist in meiner Abhandlung über den Glauben III 609 erörtert.

Juden und verschuldete Griechen, sondern nur im Glauben Gerechtfertigte in der Gemeinde sind, und die Liebe hat Jakobus getrieben, die Gemeinschaft mit allen Frommen Israels zu bewahren, so daß nicht neben den durch das Bußwort gerichteten Juden die durch ihren Glauben gerechtfertigten Christen standen, sondern alle auf dieselbe Weise von dem Gott, der unparteiisch richtet, die Gerechtsprechung erlangen, nämlich so, daß sie im Glauben tun, was er verlangt. Die Liebe gab Paulus das klare Auge, das ihm zeigte, wie am Eifer für das Werk immer wieder der Glaube starb und aus der Stützung auf die eigene Leistung die Geringschätzung der göttlichen Gnade entstand, und nicht weniger deutlich ist Jakobus die Beobachtung, daß am Vertrauen auf Gottes Güte die Unlust zur Tat entstehen kann, durch die Liebe gegeben. Der Wettstreit der beiden Begehrungen, von denen die eine die Gabe Gottes an den Menschen, die andere die Gabe des Menschen an Gott von jeder Schranke und Unvollkommenheit befreien will, erweist, daß das Denken und Wollen der Jünger Jesu aus der Liebe kam.

Mit dem Brief des Jakobus sind die Berichte leicht zu vereinigen, die wir von Paulus und Lukas¹⁾ über den Gegensatz haben, der zwischen Paulus und Jakobus bestand. Wir erfahren von Paulus, daß Jakobus mit ihm verbundene Männer in die griechischen Gemeinden sandte, deren Aufgabe war, die jüdischen Christen in der Verbindung mit Jerusalem zu erhalten und in der Bewahrung der jüdischen Sitte zu befestigen. Darum unterließ Petrus in Antiochia seit der Ankunft solcher, die Jakobus gesandt hatte, die Übertretung der Speisegesetze. Das zeigt, daß Jakobus auch in der Rechtfertigungslehre nicht ganz mit Paulus zusammenstimmte. Denn Paulus besaß seine vollständige Freiheit vom Gesetz, durch die er es ohne Bedenken übertrat und die jüdischen mit den griechischen Glaubenden vollständig bis zur Tischgemeinschaft einigte, durch seinen Satz über die Rechtfertigung. An den Jakobusbrief schließt es sich ohne jede Schwierigkeit an, daß sich Jakobus der Trennung der jüdischen Christenheit von der Judenschaft widersetzte und verlangte, daß sie ihr nicht dadurch ein unheilbares Ärgernis bereite, daß auch die zu Jesus sich bekennenden Juden das Gesetz beseitigten. Seine Bewahrung gehörte für Jakobus zum Werk der Liebe, die auf ihr eigenes Recht verzichtet und den anderen das gewährt, was ihnen hilft, und alles unterläßt, was sie von Christus entfernt. Ein solches Verhalten hinderte die Rechtfertigung der Christenheit nicht,

¹⁾ Gal. 2, 9. 12. Apostg. 21, 21.

sondern verschaffte sie ihr und schwächte ihren Glauben nicht, sondern vollendete ihn. Denn es war dem Werk Abrahams vergleichbar, der Gott alles, auch das Liebste, gab, und Rahabs, die ihr Leben für die Brüder wagte.

Auch bei Jakobus fügen sich die Vorgänge, die für seine Geschichte die entscheidende Bedeutung hatten, ohne Zwang mit den Überzeugungen, die sein Brief ausspricht, zusammen. Er war der Bruder Jesu und der Zeuge seiner Arbeit, empfing aber erst durch den Anblick des Auferstandenen den Glauben, leitete von nun an zusammen mit Petrus und Johannes die jüdische Christenheit, trat beim Wachstum der Kirche für die Erhaltung der Gemeinschaft mit Israel ein und blieb in Jerusalem, bis ihn die Juden töteten. Durch diese Erlebnisse und Arbeit konnte Jakobus nicht zum Theoretiker und Gnostiker werden. Er hatte durch den Ausgang Jesu gesehen, daß er mit seinen Gedanken im Unrecht war und daß nicht er, sondern Jesus Gottes Willen tat, auch dann, als er zum Kreuz ging. Darauf entschloß sich Israel zum Widerstand gegen Jesus, weil seine Lehrer ihn verwarfen auf Grund ihres Wissens, das ihnen zeige, wie Gott den Christus senden werde. So hat Jakobus mit besonderer Deutlichkeit erlebt, wie der Anspruch, Gott zu kennen, auf falsche Wege leiten kann. Das dagegen, was er von Jesus empfangen hatte, war nicht eine Theorie, sondern das Bußwort, das gegen Israels religiöse Schauspielerei und Hoffart stritt und ihm die göttliche Gnade anbot. Den Bußgedanken, wie ihn Jesus gab, hielt er auch in seiner Formel für die Rechtfertigung fest. Weil die Umkehr zu Gott in der Tat besteht, die den bösen Willen verwirft und so Gottes Gnade erlangt, entsteht für Jakobus an der Buße kein Zweifel, ob der Mensch gehorchen könne. Das ist ihm ja dadurch, daß er zur Buße berufen wird, gesagt und damit ist zugleich festgestellt, daß er dann in die Gnade Gottes tritt, wenn er sich zum Werk entschließt. Nur so führt die Christenheit vor der Judenschaft den wirksamen Beweis für Jesus und nur so gewinnt sie für sich selbst das Leben bei der Offenbarung der Herrschaft Gottes. Die entschlossene Wendung des Willens auf das ethische Ziel, die Zurückstellung aller theoretischen Fragen, sogar derer, die sich direkt auf die Gott offenbarenden Vorgänge bezogen, vollends derer, die in das Geheimnis des Christus und Gottes einzudringen begehren, die Erwartung, daß sich Jesus bald selber offenbare und dadurch den Streit zwischen denen, die an ihn glaubten, und denen, die ihn verwarfen, entscheide, die Benützung der Gegenwart als Rüstzeit für die neue

Gegenwart Jesu, alle diese Merkmale des Briefs entstehen aus der Gemeinschaft des Jakobus mit Jesus und zugleich aus seiner Gemeinschaft mit Israel.

IV.

Die Abwehr der Gnosis durch Judas¹⁾.

1.

Die gnostische Gefahr.

Mit dem, was uns Matthäus und Jakobus über die palästinische Christenheit sagten, stimmt das neue Dokument deshalb überein, weil es wieder nichts als den Bußruf gibt. Judas schreibt, weil er sich der Bosheit widersetzt. Hier aber wird nicht von derjenigen Sünde gesprochen, an der Israel fiel; nun richtet sich der Kampf gegen einen aus dem Christentum entstandenen Fall.

Das Urteil Jesu über die jüdischen Gerechten hatte sichtbar gemacht, wie aus der Frömmigkeit die Versündigung, aus der Berufung auf die göttliche Gnade Streit gegen Gott, somit aus der Religion Irreligion entstehen kann, indem der Mensch sie zur Stärkung seines selbstischen Willens benützt. Die Jünger Jesu waren somit darauf vorbereitet, auf solche Vorgänge in ihrer Gemeinde zu achten und ihnen zu widerstehen. In ihr entstand der Antrieb, die Frömmigkeit in die Selbstbewunderung überzuführen und aus dem Christentum den Kampf für die eigene Größe zu machen, aus den absoluten Aussagen, durch die die Christenheit ihren Anteil an Gott beschrieb. Sie sagte, ihr sei, weil sie den Christus kenne, Gottes herrliche Herrschaft gesichert und Gottes Geist verliehen. Beide Überzeugungen ließen sich leicht dazu benützen, um dem selbstischen Willen große Kraft zu geben. In dieser Verwendung begründeten sie nicht mehr den auf Gott gerichteten Glauben und die ihm sich hingebende Liebe und damit fiel der klare Gegensatz zwischen der christlichen und der vorchristlichen Frömmigkeit dahin und das Hindernis war beseitigt, das der Erneuerung vorchristlicher Überlieferungen widerstand.

¹⁾ Die Erhaltung des Briefs beruht auf der Überlieferung, daß der sich als Bruder des Jakobus bezeichnende Judas Bruder Jesu sei; so gehört er zu denen, die die palästinische Kirche leiteten. 1 Kor. 9, 5. Der erste, bei dem uns die Schätzung dieses Briefs als eines Zeugnisses für die apostolische Lehre begegnet, ist der Verfasser des zweiten Petrusbriefs. Wer diese Überlieferung als unsicher ablehnt, wird das Schriftstück an anderer Stelle in sein Geschichtsbild einordnen.

Da die Gemeinde sagte, Gottes Geist sei so in ihr wirksam, daß ihr die Freiheit vom Bösen gewährt sei, wodurch sie auch im Verkehr mit der Welt alles, was sie enthält, ohne Sünde zu gebrauchen vermöge, war von hier aus der Übergang zu einer Frömmigkeit rasch vollzogen, die mit einem stolzen Selbstgefühl ihr Ziel in der Befriedigung der menschlichen Begehrung hat, nun mit Berufung auf die göttliche Gnade, die dem Menschen göttliche Kräfte und Erkenntnisse verleihe. Diese christlichen Richtungen fanden Anregung und Unterstützung bei den hellenisierten Formen des Judentums, die das Gesetz durch religiöse Spekulation, Mystik und Askese überboten. Die Benützung solcher Vorbilder wird an den christlichen Bewegungen dann sichtbar, wenn sie ihre zentralen Aussagen, die Gottesvorstellung und das Christusbild, die Selbstbeurteilung und die Anleitung zum Empfang der Erlösung, mit Vorstellungen bilden, die aus der Natur herübergenommen sind. Dann wird statt des Glaubens der Besitz gewisser Vorstellungen zum wesentlichen Merkmal der Christenheit, wodurch eine das Heil verschaffende Theologie entsteht. Die Trennung vom Bösen wird dann wie ein Naturprozeß vorgestellt, der sein Ergebnis mit unfehlbarer Sicherheit herstellt. Die sittlichen Normen werden dadurch für die mit Gott Vereinten zur Nebensache und durch die besonderen Vorschriften ersetzt, die zum Empfang der die Gnade spendenden Weihen tüchtig machen.

In der Christenheit, an die Judas schrieb, wurde aus der Gegenwart des Geistes die unbeschränkte Ermächtigung zum erotischen Genuß abgeleitet und dadurch eine Form der Frömmigkeit in die Kirche hinübergetragen, deren Vorgeschichte weit in den heidnischen Orient zurückreicht. Zugleich wird die Wirkung des Geistes darin gesehen, daß der Fromme zur Gemeinschaft mit himmlischen Mächten gelange¹⁾. Gegen dieses Christentum beruft Judas die Gemeinde zum Kampf; denn er sieht in einer Frömmigkeit, die die Herrschaft Jesu verwirft und die Ausschweifung erzeugt, nicht Gottes Werk, sondern Gottlosigkeit. Unter welche Geister sich diese Gnostiker stellten, wird nicht erörtert; als der entscheidende Vorgang gilt Judas das, daß sie den Christusgedanken nicht gelten lassen. Damit ist aber auch bewiesen, daß sie den Geist nicht haben. Denn das Werk des Geistes besteht darin, daß er die Gemeinde dem Christus unterwirft. Da auch diese Männer den Willen Gottes als Gnade beschrieben, begehrten sie die Gemeinschaft mit der Christenheit. Während aber bei ihnen die göttliche Liebe ihren Inhalt nicht

¹⁾ 4. 8. 14.

durch die ethischen Normen bekommt, haben diese für Judas die absolute Geltung und sind mit dem Gottesgedanken geeint. Er setzt deshalb der Gnade, die die Gnosis verkündet, den Rechtsvollzug entgegen, der die göttliche Offenbarung immer begleitet und sich gerade gegen die Handlungen gerichtet habe, die sich die Gnostiker gestatten, gegen den Unglauben und die Unkeuschheit, auch an denen, für die das Höchste geschehen war, auch an Israel nach seiner Errettung aus Ägypten und an den Engeln¹⁾. Dadurch wird die Gewißheit Gottes als Motiv zur Furcht Gottes benützt und eine Zuversicht zu Gott, die nur an seine Gnade denkt und seine absolute Gegnerschaft gegen das Böse bedeckt, als unwahr abgelehnt.

Man könnte jetzt, da in der Gemeinde miteinander streitende Vorstellungen vorhanden sind, erwarten, daß der Glaubensbegriff eine allgemeine Fassung erhalte, so daß gesagt würde, auch die neue Frömmigkeit sei ein Glaube, wenn auch ein anderer als der alte. Diese Wendung nahm aber der Kampf mit der Gnosis nicht. Judas sieht bei ihr den Glauben nicht und auch seine Gegner haben das von ihnen gewollte religiöse Verhalten nicht Glauben, sondern Erkenntnis genannt. Der »Glaube« verdünnte sich noch nicht zu einer unbestimmten Vorstellung, die Entgegengesetztes umfassen kann, sondern bezeichnet die Zuversicht, die die Gemeinde zu Jesus hat, er sei ihr Herr. Daher wird durch die Anerkennung anderer Herrscher neben Jesus der Glaube preisgegeben. Er gilt aber als das Merkmal der Christenheit, das ihr ganzes Verhältnis zu Gott bestimmt. Diese Wichtigkeit hat er deshalb, weil er nicht als die eigene Leistung des Glaubenden, die durch seinen Entschluß oder seine Erkenntnis zustande käme, sondern als das ihm von Gott übergebene Gut betrachtet wird. Darum ist der Glaube hochheilig, weil er die Gemeinde unmittelbar mit Gott verbindet. Die Größe der göttlichen Gabe, die die Gemeinde mit dem Glauben empfangt, kommt dadurch zum Ausdruck, daß sie nur einmal gegeben wird. Sie muß von dem, der sie besitzt, bewahrt werden; gibt er sie preis, so wird ihm die verachtete Gabe nicht immer neu geschenkt²⁾.

Die beiden Ziele, für die Judas gegen die Gnosis kämpft, Reinheit des Begehrens und Anerkennung der Herrschaft Jesu, bilden für ihn deutlich eine vollständige Einheit. Der Wille Jesu ist eins mit dem guten Willen Gottes, eins mit dem göttlichen Recht, das Jesus durch seine Herrschaft vollführt. Neben den sittlichen Normen wird nicht noch ein anderes Gesetz, weder ein Lehrgesetz noch ein Kultusgesetz, sichtbar, in dessen Be-

¹⁾ 5—7. — ²⁾ 3. 5. 10.

wahrung die Aufgabe der Gemeinde bestände. Die Gnosis wird nicht wegen ihrer besonderen Gedanken bekämpft, so daß ihre einzelnen Theorien erwogen und beurteilt würden. Der Begriff Orthodoxie liegt bei Judas so wenig als bei Matthäus und Jakobus vor. Er kämpft nicht für eine Summe fixierter Lehrsätze, in deren Besitz der Christenstand und in deren Verneinung die Sünde der Gnostiker bestände. Einzig die Willensrichtung des Menschen wird von ihm gemessen. Religion ist nicht Theorie, sondern Tat und der Mensch wird durch sein Handeln schuldig oder gerechtfertigt; darauf kommt es an, wie er sich gegen den Menschen und gegen Jesus verhält.

Die Erkenntnis, die diese Frömmigkeit der Gemeinde anbot, hielt Judas für wertlos, da er das phantastische Element in ihren Vorstellungen als krank empfand. Der Gnostiker führt ein Traumleben, abgeschieden von der Wirklichkeit, da ihm die jenseitigen Mächte trotz seiner Spekulationen unbekannt sind. Neben seinen aus speziellen Offenbarungen abgeleiteten Erkenntnissen besitzt er freilich mancherlei Wissen, das durch die natürlichen Mittel erworben wird. Aber daran läßt sich nicht der Anspruch heften, daß das die erlösende Erkenntnis sei. Auch die Tiere empfangen durch die Natur Wissen und den Gnostikern bringt dieses Wissen das Verderben¹⁾.

Die Verwerflichkeit ihres Verhaltens wird weiter in ihrer Überhebung sichtbar, die sich scheltende Urteile über die jenseitigen Mächte gestattet und den gegebenen Bestand der Welt kritisiert. Sie können lästern; das ist aber bei Judas wie bei Jakobus und Matthäus eine Grundsünde. Der selbstische Wille wird entbunden, aus dem Mahl der Gemeinde ein Schmaus gemacht, die Gemeinschaft zerrissen, der Verkehr zur Bewunderung des Menschen verdorben und der Geldgewinn begehrt. Somit ist diese religiöse Wirksamkeit unfruchtbar und dadurch widerlegt²⁾.

Aber auch dieser Bußruf hat die Anbietung der Versöhnung bei sich. Sein erstes Ziel ist, daß die Gemeinde sich selbst schütze und im Glauben bleibe. Dann hat sie aber auch das Vermögen, die der Gnosis Verfallenen zu retten, freilich so, daß ihre Zuversicht zur Gnade auch jetzt mit der Furcht verbunden bleibt, da sie nicht weiß, ob den Gefallenen der Rückweg noch offen ist, und da sie sich bei ihrer Bemühung, sie zu retten, vor der Ansteckung hüten muß³⁾. Der Blick wird einzig auf diese innerlichen, in die persönliche Frömmigkeit fallenden Ziele gerichtet. Von rechtlichen Ordnungen und Handlungen, durch

¹⁾ 10. — ²⁾ 8—10. 12. 13. 16. — ³⁾ 22. 23.

die die Zucht in der Gemeinde gegen die Gnosis geschützt werden könnte oder sollte, wird nicht gesprochen. Es findet sich auch bei Judas wie bei Matthäus und Jakobus kein Kirchenrecht.

2.

Der religiöse Besitz der Gemeinde.

Neben der dem Bösen sich widersetzenen Tatkraft und der sie begleitenden Furcht vor dem richtenden Wirken Gottes steht ungebrochen die Gewißheit seiner Liebe, nicht nur als allgemeine Vorstellung, sondern so, daß sie als die der Gemeinde verliehene Gabe betrachtet wird. Sie hat sie dadurch, daß Jesus ihr Herr ist. Darum gehört sie ihm und wird für ihn bewahrt und wird seine Güte dann erleben, wenn sie ihn sieht¹⁾. Einen Rückblick auf die Geschichte Jesu enthält der Brief nicht; er steht dadurch neben dem Jakobusbrief, daß er das Kreuz und die Auferstehung Jesu nicht erwähnt. Während die Gnosis mit dem Glauben auch auf die Hoffnung verzichtet, ist der Blick der Christenheit nach vorn gewandt.

Jetzt erfährt die Gemeinde die Herrschaft Jesu dadurch, daß sie den Geist besitzt. Weil sie ihn durch ihre Verbundenheit mit Christus hat, darum ist er für die nicht da, die sich vom Christus scheiden, deren inwendiges Leben auf das beschränkt bleibt, was die Seele hervorzubringen vermag, während der Anteil am Christus der Christenheit mehr als bloß Seelisches verschafft. Der Vorgang, an dem man die Gegenwart des Geistes wahrnimmt, ist das Gebet; dazu kommt bei den Aposteln auch noch die Prophetie. Durch die Wirksamkeit des Geistes bildet sich ein deutlicher Gegensatz gegen dasjenige Begehren heraus, das durch das Fleisch hervorgebracht wird. Der Glaubende hat sein Merkmal daran, daß er sich vom fleischlichen Verlangen trennt²⁾. Weil die Gemeinde dem Christus gehört und den Geist hat, besteht sie aus den Heiligen und deshalb ist auch der Glaube, durch den sie mit Christus verbunden ist, heilig³⁾. Die Tatsache, daß sich die Christenheit Palästinas als die Heiligen bezeichnete, wird zwar bei Jakobus noch nicht sichtbar, steht aber auch durch die Angaben des Paulus und Lukas fest. Durch diesen Namen beschreibt sie sich als Gottes Eigentum, das an der Unverletzlichkeit und Würde teilhat, die alles, was Gott gehört, besitzt. Nicht nur die Gemeinde als Ganzes, sondern alle ihre Glieder werden ermächtigt, die Heiligkeit als den ihnen persönlich verliehenen Besitz von sich auszusagen. Das wäre nicht möglich

¹⁾ 1. 21. — ²⁾ 19. 20. 17. 8. 23. — ³⁾ 3. 20.

gewesen, wenn die Heiligkeit aus der Leistung des menschlichen Willens abgeleitet würde, sondern hat darin die Voraussetzung, daß Gottes Gemeinschaft mit dem Menschen ihn heilig macht, weshalb er die Heiligkeit durch Gottes Ruf empfängt. Da sie ihn aber vom Bösen trennt und Gott unterwirft, bekommt der Heiligkeitsgedanke notwendig eine ethische Fassung; Sünde und Heiligkeit gelten als ein Widerspruch. Indem sich die Christenheit heilig heißt, spricht sie mit der Gewißheit Gottes zugleich das Bewußtsein ihrer sittlichen Kraft aus, die das Böse zu überwinden vermag. Darum verbindet sich mit dem Heiligkeitsgedanken zugleich die Verpflichtung zum entschlossenen Widerstand gegen alles, was verwerflich ist, und deshalb wird der gnostischen Frömmigkeit die Gemeinschaft ganz versagt.

Die Überzeugung, daß auch durch solche Erscheinungen, wie sie jetzt in den Gemeinden hervortreten, die Festigkeit ihrer Beziehung zu Gott nicht unsicher werde, wird dadurch gestärkt, daß diese Dinge sowohl durch die Schrift als durch die Boten Jesu schon vorhergesagt sind. Die Möglichkeit des Ärgernisses und des Falls gilt auch in der Christenheit als stets vorhanden; sie ist also für den durch sie hervorgerufenen Kampf gerüstet, da sie durch ihn nicht überrascht werden kann, sondern gewarnt ist. Indem von denen, die der gnostischen Sünde verfallen, gesagt wird, daß sie nie echte Glieder der Gemeinde gewesen, sondern nebeneingeschlichen seien, wird festgehalten, daß sich im göttlichen Ruf, der die Einzelnen in die Gemeinde führt, die vollkommene, von jeder Schwankung freie Gnade Gottes offenbare. Deshalb stellen sich die, die durch ihr Christentum in einen boshaften Willen geraten, als Eindringlinge dar, die sich ihren Anteil an der Gemeinde auf unrechtmäßige Weise verschaffen¹⁾.

An der empfangenen göttlichen Gnade entsteht ein zum Ziel hingewandtes Streben, dessen Ernst und Kraft Judas wie Petrus durch die Bilder vom Wettkampf und der Bauarbeit darstellt²⁾. Damit macht auch Judas der Gemeinde eine beharrlich fortschreitende Bewegung zur Pflicht, die nicht bei dem stehen bleibt, was ihr durch ihre Begründung schon gegeben ist, so daß sie nur noch auf die Erscheinung Jesu zu warten hätte, sondern die Gegenwart wird mit einer als notwendig und als fruchtbar beurteilten Arbeit gefüllt. Da sie auf dem beruht, was der Gemeinde gegeben ist, gibt ihr der Glaube das Vermögen zu ihrem Wettkampf und zu ihrer Bauarbeit.

¹⁾ 4. 17. Paulus hat dieselbe Formel Gal. 2, 4. Sie wurde sowohl im Kampf mit den pharisäischen Christen als in dem mit den gnostischen Christen verwandt. — ²⁾ 3. 20.

Im Bereich der Erkenntnis sucht Judas die Aufgaben nicht, an denen sich die Kraft der Gemeinde erproben muß. Sie »weiß alles«, weshalb das Mahnwort des Briefs unter den Gesichtspunkt gestellt wird, daß es an das von ihr Gewußte nur erinnere¹⁾. Alle theologischen Anliegen sind dem ethischen Verlangen nachgesetzt. Das Wort derer, die die Gemeinde leiten, dient ihrer Rettung, nicht ihrer Erkenntnis. Sie schöpft ihr Wissen aus der Schrift, die ernstlich und unmittelbar auf die gegenwärtigen Ereignisse bezogen wird. Auch die junge apokalyptische Literatur wird so weit, aber auch nur so weit benützt, als auch sie den Bußruf an Israel richtet und das göttliche Gericht ansagt²⁾. Neben der Schrift hat die Gemeinde am Wort der Boten Jesu ihr Fundament. Judas denkt an einen geschlossenen Kreis von solchen und zählt sich selbst nicht zu ihnen. Ihre besondere Autorität beruht offenbar auf ihrem besonderen Verhältnis zum Herrn.

Zu den Merkmalen der Gemeinde gehört auch das gemeinsame Mahl³⁾. Damit kommt zum Ausdruck, daß ihre Gemeinschaft alle Anliegen umfaßt, das, was ihr inwendiges Leben bewegt, aber auch das, was sich aus ihrer natürlichen Lage ergibt. Sie übt die Gebetsgemeinschaft, aber auch die Tischgemeinschaft. Darin, daß sie den religiösen Vorgang vom übrigen Leben nicht trennt, sondern dem Menschen mit allem, was für ihn bedeutsam ist, die Gemeinschaft gewährt, erprobt sich die Echtheit ihrer Liebe. Je enger aber die Gemeinschaft ist, um so unentbehrlicher wird für sie die Zucht; denn die Festigkeit der Gemeinschaft gibt auch den unsittlichen Formen des Christentums eine alle bedrohende Kraft.

An eine Nachahmung des Jakobus ist beim Judasbrief nicht zu denken, da ja das eine Schreiben eine Warnung vor der Gnosis, das andere eine Mahnung an das fromme Israel ist. Aber im Grundriß der Frömmigkeit sind beide einträchtig. Gott ist als Vater in vollkommener Liebe gedacht; aber sie ist eins mit dem Recht. Seine Gabe an die Gemeinde ist ewiges Leben und er erleuchtet sie; neben der jedem Bittenden verliehenen Weisheit bei Jakobus steht bei Judas die Zuversicht, die Gemeinde sei mit allem Wissen ausgerüstet, das sie nötig hat. Sie bekennt sich zu Jesus als zu ihrem Herrn und dies gibt ihr die Hoffnung auf seine Offenbarung. Am kultischen Handeln

¹⁾ 5. 17. — ²⁾ 9. 16. 14. 15. Wahrscheinlich hängt das starke Hervortreten der apokalyptischen Literatur damit zusammen, daß die Gnosis sie eifrig las und sich mit ihr deckte. Vom Intellektualismus der dichtenden Apokalyptik zur Gnosis war der Schritt klein. — ³⁾ 12.

der Gemeinde ist das Hauptstück das Gebet. Ihr inwendiger Besitz ist der Glaube und durch ihn begründet sich ein Streben, mit dem sich die Gemeinde als Ganzes und in ihr die Einzelnen in beständiger Anspannung ihrer Kraft nach ihrem Ziel strecken. Zur Benennung desselben brauchen beide den Gedanken: unbefleckt. An diesem Ziel wird alles gemessen, was in der Gemeinde hervortritt; jede Gedankenbildung, die aufbläht, unkeusch macht und unfruchtbar ist, wird abgelehnt. Die sittlichen Normen gelten in völliger Unparteilichkeit für alle, auch für die, die sich in der Christenheit befinden. Darum gilt das Auftreten von Versündigungen in der Gemeinde durchaus nicht als ein überraschendes Rätsel. Ihr Kampf richtet sich nicht nur nach außen gegen die anderen, sondern wendet sich ebenso entschieden gegen das, was aus ihrer eigenen Begierde entsteht. Stellen wir die Überlieferung über Jesus daneben, die uns Matthäus gibt, so ist der Grund aufgedeckt, aus dem die Denk- und Willensgestalt beider Männer stammt.

V.

Die Botschaft Jesu an die Griechen nach Johannes.

1.

Die Weissagung des Johannes.

a) Das Ziel der Weissagung.

Durch die Evangelien und Briefe wissen wir, daß Jesus die jüdische Erwartung dadurch kraftvoll vereinfacht hat, daß er die Hoffnung seiner Jünger an seine neue Offenbarung band, wodurch er alle weiteren Fragen zur Ruhe brachte, da nun die Christenheit mit einem gesammelten Begehren nach diesem einen Ziele verlangte¹⁾. Das bestätigt sich auch an der Weissagung des Johannes, da auch sie die Verheißung in das eine Wort, daß Jesus bald komme, und das Begehren in die eine Bitte, daß er kommen möge, zusammenfaßt²⁾. Johannes hat nicht dazu geweissagt, um die Güter der Heilszeit deutlicher zu beschreiben, als es früher geschehen war, oder um die neue Ankunft Jesu nochmals zu verkündigen und gegen Zweifel zu schützen; denn der kurze, letzte Teil des Buchs bekommt seine Bedeutung durch seine Verbindung mit den vorangehenden Gesichtern und diese sprechen die Überzeugung aus, daß die im römischen Staat geeinte Welt einen Kampf gegen die Christen-

¹⁾ Geschichte des Christus 470. — ²⁾ 1, 7. 22, 17. 20.

heit beginne, der sie, solange nur die sichtbare Seite der Ereignisse betrachtet wird, aufs schwerste bedrohe. Duldung erwartete Johannes von der römischen Welt für die Gemeinde Jesu nicht. Er suchte das, was der Kirche widerstand, nicht in der Religion der Völker, etwa in ihrem Götterglauben oder ihrer Priesterschaft; denn er spricht von den Göttern nirgends. Noch weniger gab er der staatlichen Institution die Schuld am kommenden Kampf und an das, was wir heute Kultur heißen, hat er vollends nicht gedacht. Die Religion der Völker liegt freilich als eine schwere Schuld auf ihnen; darüber urteilte Johannes wie alle Juden. Er sah die Schuld der griechischen Religion im religiös verehrten Bild und im Geisterdienst¹⁾. So dann rechnete er Rom die Verderbnis der sinnlichen Begierden als schwere Schuld an. Die Großstadt hetzt die Völker in den Taumel der Vergnügungen, so daß ihre Keuschheit durch Rom, diese Dirne, zugrunde ging²⁾. Aber das schon vorhandene Böse ist noch nicht das letzte, sondern offenbart seine Bösartigkeit dadurch, daß die schwerste Sünde noch geschehen wird. Sie entsteht aus dem Willen, der die Macht um der Macht willen begehrt und sich selbst vergöttert³⁾. Deshalb kann die Welt der Gemeinde Jesu keine Duldung gewähren. Denn der nach der Weltherrschaft strebende und die Anbetung für sich begehrende Mensch kann das Wort Jesu nicht ertragen und führt gegen seine Herrschaft den Kampf. Deshalb wird es zum Beruf des Propheten, der Gemeinde die Notwendigkeit dieses Kampfes zu bezeugen und sie dadurch für ihn zu rüsten. So erweist ihr Christus durch den Dienst seines Boten seine sie schützende Gnade⁴⁾; denn es ist Gnade, daß er der Gemeinde das sehende Auge gibt, das den kommenden Kampf erkennt, sie von nichtigen Hoffnungen befreit und ihr die Kraft gewährt, auf den Erfolg zu verzichten, Seligkeit und Herrschaft nicht für sich zu begehren und mit der Gewißheit in den Kampf zu treten, daß er ihr zwar das Sterben bringt, aber durch den Christus zum Sieg vollendet wird.

Da die christliche Prophetie unmittelbar nach der Gründung der Gemeinde Jerusalems begann und sich in allen paulinischen Gemeinden fortgepflanzt hat, geht der johanneischen Weissagung eine lange Reihe christlicher Weissagungen voraus, durch die die Erwartung des Antichrists schon längst in der Kirche befestigt war. Auch Paulus übergab den Gemeinden zugleich mit ihrer Gründung die Erwartung, daß, bevor der Herr komme, zuerst die Sünde offenbar werde und der Widersacher des

¹⁾ 9, 20. 13, 14. — ²⁾ Kap. 17. — ³⁾ 13, 4—8. — ⁴⁾ 1, 1. 22, 6.

Christus die Herrschaft erlange¹⁾). Diejenigen Formen dieser Erwartung, die älter als die Christenheit waren, sind uns nicht durch eine deutliche Überlieferung erhalten und schwerer als sie wog im Urteil der Christenheit einerseits das Gesicht Daniels, in dem die Erscheinung des Sohns des Menschen mit dem Gericht über das letzte Tier verbunden ist, das den Kampf gegen Gott wagt, andererseits die alle überraschende und alle erschütternde Enthüllung der Sünde, die durch Jesu Kreuz und Israels Fall geschehen war. Der neue Erwerb, den die johanneische Weissagung der Kirche verschafft hat, wird vor allem in dem zu suchen sein, was sie über den Anteil der Christenheit an diesem Kampfe sagt; wenigstens tritt dies bei Johannes stärker als bei Paulus hervor. Nicht so wird die Kirche am kommenden Kampf beteiligt, daß sie mitwirkte, um dem Christus den Sieg zu erringen, wohl aber so, daß sie der Verführung durch den Antichrist ausgesetzt ist und sich von ihm und seinen Anbetern geschieden halten muß mit jener Treue, die zu sterben weiß²⁾). Johannes sieht in der antichristlichen Periode nicht nur ein Ereignis, das zuerst eintreten müsse, bevor der Christus kommen könne und dem die Gemeinde nur zusehen könne, sondern stellt die eine Gemeinde gegen die andere, die Anbeter des Weltherrschers gegen die Anbeter des himmlischen Herrn. Der Antichrist verlangt auch von der Christenheit Dienst und Kultus. Sie wird also durch Verführung und durch Bedrückung von seiner Herrschaft unmittelbar betroffen, so daß es für sie eine Lebensfrage wird, daß sie dieser Aufgabe gewachsen sei. Damit hängt zusammen, daß der Antichrist hier nicht mit der Sünde Israels zusammengestellt ist, weil nicht nur Israels Widerstreben gegen Gott in seiner Herrschaft zur Vollendung kommt, sondern daß der Blick der Gemeinde deutlich auf Rom gerichtet wird³⁾). Von dorthier kommt der Angriff; und wie sie diesen Gegner überwinde, das ist die Frage, für die ihr Johannes die Antwort gibt.

Für notwendig hielt er die Weissagung nicht nur wegen der menschlichen Leidensscheu, die vor Qual und Tod erbebt. Zwar hebt Johannes auch darüber die Gemeinde hinweg; er rüstet die Märtyrer. Aber die Versuchung, die den letzten Kampf begleitet, dringt tiefer. Es gab ja Mittel, durch die er vielleicht vermieden werden konnte, Umbildungen des Christentums, die die Ansprüche der Griechen befriedigten und dadurch den Gegensatz zwischen dem Griechentum und dem Christentum beseitigten oder doch milderten. Gemischte Bildungen, die mit

¹⁾ ■ Thess. 2, 3—12. — ²⁾ 13, 15—17. 20, 4. — ³⁾ 17, 9. 10. 18. 18, 2.

dem Christentum griechische Grundgedanken vermengten, waren durch die gnostische Bewegung bereits erzeugt worden und mit dem Gebot, sie aus den Gemeinden auszuschließen, beginnt das Buch. Die Gefahr trat also an die Kirche nicht nur von außen, sondern auch von innen heran, da die gnostische Prophetie im Namen des »Geistes« Jesus bekämpfte, seine Verheißung verachtete, damit auf den Sieg des Christus über die Welt verzichtete und statt dessen eine Religion schuf, durch die der Mensch sich selbst verherrlichte und sich zur unbeschränkten Macht erhob. Es offenbarte sich somit in ihr derselbe Wille, aus dem das sich selbst vergötternde Herrschertum entstand. Darum weissagte Johannes, das Weltherrschertum werde sich mit dem falschen Prophetentum zu einem Werk verbinden und dadurch der Sünde ihre Vollendung und die alle verführende Macht verschaffen¹⁾. Denn nun geben der Geist und das Wunder dem Anspruch des Menschen an die Herrschaft die Bestätigung. Deshalb wird der Gemeinde die Unmöglichkeit einer Vermischung des Wortes Jesu mit der römischen Art dadurch gezeigt, daß der Gegensatz in seiner letzten, reifen Gestalt beschrieben wird, bei der sich der Antichrist die Welt unterwirft, und der Christus dazu kommt, um ihn zu richten. Zwischen dem Christus und dem Antichrist gibt es keine Mittelstellung; hier ist einzig die Wahl richtig und der Gegensatz absolut.

Mit der Ansage des Kampfs verband Johannes einen erklärenden Gedanken, der diese Wendung der Geschichte unter eine göttliche Notwendigkeit stellt und dadurch die Einrede gegen sie aufhebt. Die Notwendigkeit, daß es so komme, entsteht dadurch, daß das richterliche Handeln Gottes an der Welt ein wesentlicher Teil seiner Regierung ist. Die Gemeinde soll ein Bild vom göttlichen Rechtsvollzug erhalten, das ihr seine Furchtbarkeit zeigt. Auch damit widersprach Johannes der Verweltlichung des Christentums, wie der Gnostiker sie betrieb, der das Kreuz Jesu geringschätzte, seine Sünde leugnete und im stolzen Bewußtsein der erreichten religiösen Höhe auf die Hoffnung verzichtete. Die Illusionen, die jetzt schon das volle Heil dem Menschen zusprechen und eine Aera des Wohlseins und Friedens für die Welt erwarten, vergessen die Schuld, die die Menschheit auf sich hat, aus der die unheilvolle Ernte wachsen muß. Gottes Lamm wurde geschlachtet, der Christus getötet und diejenige Religion begründet, die in der Vergötterung der durch das Schwert und den Geist Mächtigen besteht. Das

¹⁾ 13, 11—17.

hat seine Folgen. Deshalb kommt Gottes Gericht mit den bitteren Schmerzen und dem großen Sterben und rafft die alte Menschheit weg und durch das Gericht kommt Gottes Herrschaft.

Die Darstellung des kommenden Kampfs und die Bezeugung der Notwendigkeit des göttlichen Gerichts bilden aber nur die Vordersätze der Weissagung, die nicht für sich, sondern verbunden mit ihrem Schluß ihre Bedeutung haben: so kommt der Christus und errichtet sein Königtum und bringt der Menschheit die Vollendung im ewigen Leben. Indem die Welt als der Ort beschrieben ist, an dem sich der göttliche Zorn in seiner Größe offenbart, erkennt die Gemeinde, wie Großes ihr die Berufung zum Christus verliehen hat, und mit der Trennung von der Welt wird auch ihre Dankbarkeit dafür vertieft, daß sie gerettet ist.

b) Der Unterschied der johanneischen Weissagung von der jüdischen Erwartung.

Die Christenheit hat ihre Propheten neben die alttestamentlichen Propheten gestellt und in beiden denselben vom Geist bewirkten Vorgang erkannt. Das hat der alttestamentlichen Prophetie und ihrer Auslegung durch die palästinische Judentum, die wir durch die in ihr entstandenen exegetischen Sammelwerke kennen, einen großen Einfluß auf den Inhalt und die Form der christlichen Weissagung verschafft¹⁾. Es bildete sich daher ein eigener prophetischer Stil, der verlangte, daß der Prophet in Gleichnissen weissage, da er das Unsichtbare und Zukünftige nicht in seiner eigentlichen Gestalt, sondern nur in einem der Welt entnommenen Bild erkennen kann. Das galt so sehr als das Merkmal des weissagenden Wortes, daß Johannes auch die gegenwärtigen Personen und Vorgänge nicht mit ihren Namen, sondern nur durch ein Gleichnis kenntlich machte. Aus dem Gleichnis entwickelte sich leicht ein sinnbildlicher Akt, weil der Prophet nicht nur ein ruhendes Bild vor sich sieht, das er bloß betrachtet, sondern die ihm erscheinenden Gestalten handeln und er selbst an ihrer Handlung beteiligt wird. Aber nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt war der christlichen Weissagung zum Teil durch die alttestamentliche Prophetie gegeben, da sie diese nicht ersetzen, im Gegenteil

¹⁾ Die in den Gemeinden öffentlich vorgetragene und durch die Jahrhunderte hindurch wiederholte Auslegung der Propheten hat weit größere geschichtliche Wirkung hervorgebracht als die apokalyptischen Traktate, die sich erst in der späteren Kirche durch ihre falschen Namen Ansehen erwarben.

wiederholen und dadurch erneuern wollte, daß sie in die Erkenntnis des Christus eingeordnet wird¹⁾.

Um zu erkennen, was an der Weissagung als ein neuer, christlicher Gedanke zu bezeichnen ist, ist nur ein einziger Maßstab brauchbar: wenn die Geschichte Jesu, sein Kreuz und seine Auferstehung, den Inhalt der Weissagung bestimmt, dann ist sie ein neuer Erwerb der Christenheit. Die alttestamentliche Weissagung und die Überlieferung, die zu ihrer Auslegung und Ergänzung diente, bildeten einen gemeinsamen Besitz der Judenschaft und der Christenheit; aber dann, wenn der Anschluß an den Gekreuzigten und Auferstandenen den Vorblick in die Zukunft bestimmt, weissagt unzweifelhaft ein Christ.

Über die christliche Art des ersten Gesichts, der Ansprache Jesu an die sieben Gemeinden der Asia, ist keine Unsicherheit möglich²⁾. In himmlischer Herrlichkeit steht der Christus unter den Gemeinden, die in der Asia wohnen, behandelt sie als sein Eigentum, spricht über sie sein Urteil, verpflichtet sie zum Bekenntnis zu ihm und verheißt ihnen in ihrem Kampf mit der Welt den Sieg und Gottes ewige Gaben. Dieser Gedankengang war erst nach der Auferstehung Jesu möglich; denn er gibt uns den Christusgedanken in der Form, die er durch die Geschichte Jesu erhalten hat. Einen unsichtbar regierenden Christus, dem griechische Gemeinden gehören, deren Verbindung mit ihm darin besteht, daß sie sich zu ihm bekennen, gibt es erst, seit Jesus starb. Dieses Gesicht ist vollständig das Eigentum des Johannes und verwendet keine jüdische Vorlage; es ist aber durch seine Form und seinen Inhalt mit dem Hauptteil des

¹⁾ Johannes nimmt an, daß die Fassung der Weissagung in Gleichnisse seine Gemeinden nicht störe; das erlaubt den Schluß, daß die christliche Prophetie schon vor ihm den bildlichen Stil pflegte, wobei die prophetischen Bilder von einem Propheten zum anderen hinübergehen. Es ist aber nicht möglich, nachzuweisen, wie viele von den in der johanneischen Weissagung gebrauchten Bildern schon vor ihm Teile der christlichen Weissagung geworden sind. Am Evangelium, an dem wir beobachten können, wie sich Johannes zur synoptischen Tradition verhielt, entsteht die Erwartung, daß er zwar reichen Anteil an der prophetischen Überlieferung besaß, sie aber zugleich mit großer Selbständigkeit verwandte. Vollends die Frage, wie weit zurück sich einzelne Bilder verfolgen lassen und aus welchen Quellen sie schließlich stammen, ob auch der Mythos, z. B. der babylonische Schöpfungsmythos, auf die Gestaltung der Bilder Einfluß hatte, ist von der uns hier beschäftigenden Aufgabe abzulösen, da wir hier zu erwägen haben, was Johannes geweissagt hat. Daß er bei den sieben Leuchtern nicht an die Planeten, sondern an die sieben Gemeinden der Asia und beim Drachen und beim Tier nicht an große Reptile, sondern an den Satan und den Weltherrscher dachte, das ist gewiß. — ²⁾ 1, 9—3, 22.

Buches eng verbunden. Denn auch diese Darstellung ist wie die folgende in allen ihren Gliedern ein Gleichnis, weshalb das Urteil des Christus nicht unmittelbar über die Gemeinden, sondern über ihre Engel ergeht, die die Verbundenheit der Gemeinden mit dem himmlischen Christus vermitteln¹⁾, und auch hier beruht die Handlung auf dem Kampf, den die Welt gegen den Christus führt, und auf dem Gericht, das er an ihr vollzieht. Aus der Ankündigung des Endes entsteht der Bußruf an die Gemeinden. Denn der Christus richtet nicht nur die Sünde der Welt, sondern auch die Sünde in seinen Gemeinden, weshalb sie den Sieg und die Herrlichkeit dadurch gewinnen, daß sie das Böse von sich tun. Johannes will der Kirche die Gewißheit geben, daß sie geborgen sei; aber darin liegt keine Ermächtigung zum Bösen. Geborgen ist sie, weil sie dem Christus gehört, der nichts Böses erträgt.

Das zweite Gesicht, die Öffnung der Siegel am Buch, das in Gottes Hand liegt, ist deshalb christlich, weil der Ort, an dem der Christus handelt, der Thron Gottes ist²⁾. Zuerst sieht Johannes im Kreis der himmlischen Mächte den Christus noch nicht. Bis er erscheint, bleibt Gottes Urteil versiegelt. Dann wird das Lamm sichtbar mit der Erinnerung an seinen Tod und dieses öffnet die Rolle. Hier enthält nicht nur das Lamm und seine Schlachtung einen Rückblick auf Jesu Kreuz, sondern der ganze Vorgang ist erst auf Grund des Ausgangs Jesu denkbar. Für jeden Juden, auch wenn er den Präexistenzgedanken für den Christus hatte und mit starker Andacht pflegte, weil er ihn als Maßstab für die Verbundenheit des Christus mit Gott und für seine der Welt überlegene Macht verwandte, war der Ort, an dem der Christus sein Werk vollbringt, nie der Himmel, sondern immer die Erde. Ein jüdischer Apokalyptiker könnte vielleicht seine Beschreibung des Christus mit einer himmlischen Handlung beginnen, durch die der Christus vor Gottes Thron seinen Auftrag und seine Macht bekäme; nun aber übt er unter der irdischen Gemeinde und an der Völkerwelt seine Herrschaft aus. Johannes erzählt aber nicht, wie der Christus offenbart und mit seiner Sendung beauftragt wird; er ist vielmehr schon vorhanden, den Himmlischen, ja nicht nur den Himmlischen, sondern der ganzen Kreatur bekannt³⁾ und er bekommt im Himmel nicht den Auftrag zu seinem Werk, sondern er vollzieht es im Himmel dadurch, daß er dort Gottes Buch entsiegelt. Ohne die Handlung, um derentwillen zuerst die um

¹⁾ Die Deutung der Engel auf die Bischöfe lehne ich ab. — ²⁾ Kap. 4 und 5. — ³⁾ 5, 13.

Gottes Thron Stehenden beschrieben sind, zerfällt aber das ganze Bild. Der Gedanke ist darum nicht möglich, mit einigen kleinen Streichungen, etwa mit der Entfernung des Namens »Lamm« für den Christus, ließe sich dem Gesicht eine jüdische Form geben; es ist von seiner Wurzel aus durch die Überzeugung, Jesus sei der Christus, bestimmt, weil es den Christus im Himmel seine Herrschaft ausüben läßt. Der Gottesgedanke, dem hier Sichtbarkeit gegeben wird, ist der trinitarische, da der Wille Gottes durch das Wirken des Sohnes, der den Geist besitzt, geschieht. Das trinitarische Gottesbild war aber noch nicht jüdisch.

Zusammen mit dem ersten Gesicht sprach diese Darstellung des Christus die beiden Überzeugungen aus, deren Verbindung den Glauben der Jünger ergab: die Gegenwart des Christus bei der Kirche und seine die Welt regierende Vollmacht vor Gott¹⁾. Das zweite Gesicht gibt den Schlüssel zum ersten und zeigt, wie Jesus die Allgegenwart bei den Gemeinden besitzt; darum, weil er am Throne Gottes das göttliche Werk vollbringt, sind sowohl die sieben Geister Gottes sein Eigentum, als die sieben Engel, die den Gemeinden die himmlische Gabe und Leitung überbringen, in seiner Hand.

Der Eröffnung der Siegel entsprechen auf der Erde die Vorgänge, durch die an der sündigen Welt das Gericht geschieht. Die Darstellung der göttlichen Strafen bildet aber nicht das Neue am johanneischen Gesicht, sondern war ihm teils durch die alte Prophetie, teils durch die Traditionen der Synagoge, teils durch die Weissagung Jesu gegeben. Wird das Reitergesicht aus der Handlung herausgelöst, dann hätte diese Erneuerung der Weissagung Sacharjas freilich auch in einer jüdischen Darstellung der Zukunft Platz. Dagegen enthält das fünfte Siegel eine Schätzung des Martyriums, die in der Judenschaft auffallend wäre, für die Christenheit dagegen gesichert ist, weil sie sich aus dem Urteil, daß der Gekreuzigte der Christus sei, ergab²⁾. Schon daß die Seelen vieler am Altar Gottes ausgeschüttet sind, macht den Gedanken zu einem Zweig der Kreuzeslehre. Der Tod des Christus war Gottesdienst, Opfer; so ist es auch der Tod der Seinigen. Sodann wird ihnen, als sie Gottes Recht anrufen, gesagt, daß Gott der Welt noch Frist gewähre, bis auch ihre Brüder getötet seien. Hier ist das Sterben wegen des göttlichen Worts zum Beruf der Gemeinde gemacht. Es gilt nicht nur als eine Versuchung für sie, nicht als ein Unglück, an dem sich ihre Liebe Gottes erproben muß,

¹⁾ Mat. 18, 20. 28, 20. — ²⁾ 6, 9—11.

sondern als ihre Pflicht, die von der Ausrichtung ihres Zeugnisses nicht trennbar ist. Die Aufgabe der Knechte Gottes ist hier nach dem beschrieben, was Jesus getan hat. Und doch ist er über die, die im Dienste Gottes starben, vollständig erhöht, da er nicht zu den Seelen gestellt ist, die am Altar ausgegossen sind und Gott als den Beschirmer ihres Rechts anrufen, sondern als der einzige Kenner und machtvolle Vollstrecker des göttlichen Urteils über allen Himmlischen steht. Soll aber dieses Siegel als christlich aus dem älteren Gesicht herausgenommen werden, so verlieren wir die für die Gestaltung der Gesichte wesentliche Siebenzahl. Die Parallele zu diesem Gesicht, in der auch Krieg, Hunger, Pest, die Verfolgung der Gemeinde und die Erschütterung des Weltalls einander folgen mit der Bestimmung, das Kommen des Christus vorzubereiten, ist Jesu Abschiedswort an die Jünger, wie es uns Markus und Matthäus geben. Bei Johannes bewirkt Jesus zuerst das Eintreten derjenigen Zeichen, die Jesus vor seinem Sterben seinen Jüngern angekündigt hat. Von der Weissagung Jesu wissen wir sowohl, daß Johannes sie gekannt hat, als daß sie nicht jüdisch ist.

Nun wird die Gemeinde beschrieben, zuerst, wie sie gegen jede Antastung gesichert und durch Gottes Siegel unverletzlich gemacht ist, so daß von ihrer durch Gott bestimmten Zahl, von den zwölfmal zwölf Tausend, nicht einer verloren geht, dann, wie sie den Sieg schon hat, als in den Himmel versetzt und mit der Palme und dem weißen Gewand beschenkt, als unzählbare Schar aus allen Völkern¹⁾. Dieses Gesicht geht über die jüdische Hoffnung schon dadurch hinaus, daß es sich, ohne auf die früheren Geschlechter zurückzusehen, einzig an die jetzt lebende Gemeinde wendet und sie als Gottes Eigentum bezeichnet, das er sich durch sein Siegel sichert und dem er Unverletzlichkeit gewährt, und vollends deshalb, weil hier die Versieglung nicht das bewirkt, daß die Gemeinde nicht sterben muß, da ja die Knechte Gottes auch weiterhin getötet werden sollen. Dennoch hat sie Gottes Siegel unverletzlich gemacht. Das ist Todesüberwindung, ein Glaubensstand, der vor dem Fall nicht bangt und sich in der Versuchung durch die allmächtige Gnade bewahrt weiß. Dieser Glaubensstand läßt sich nicht in die Synagoge zurücklegen, sondern entstand am erschienenen Christus, daran, daß die Gemeinde ihn als den feiert, der überwunden hat. Daran holt sie sich die Gewißheit, daß auch sie überwunden habe, obwohl sie unterliegt, während für

¹⁾ Kap. 7.

die Judenschaft aus dem Vorblick auf den nahenden Kampf unvermeidlich die bedrückende Erwägung entstand, daß der Gewinn des Lebens zweifelhaft sei. Daß die Gemeinde in zwei Bildern nebeneinander beschrieben wird, das eine Mal mit Israels Namen, das andere Mal als unzählbare Schar aus allen Völkern, ist vollends nicht jüdisch, weil dort von den Heiden, sofern sie am Reich Gottes teilhaben, der Anschluß an Israel verlangt wird. Ihnen gewährt das Rabbinat freundliche Nachsicht, nicht den Überwinderruhm.

Andere Darstellungen der Gemeinde als solche, die sie in den Himmel versetzen und als Gottes unverletzliches Eigentum beschreiben, das ihn vereint mit den Himmlischen lobt, gibt es im Hauptteil der Apokalypse nicht und schon daran zerfällt der Gedanke, daß sie im größeren Umfang ein jüdisches Buch wiederholt haben könnte. Johannes könnte ihm ja nur die Darstellung der Strafen, die über die Welt kommen, entnommen haben; für diese ist es aber nicht nebensächlich, wie der Gegensatz zwischen dem von Gott verworfenen und dem von ihm erwählten Teil der Menschheit aufgefaßt wird. Der johanneische Gegensatz zwischen der Gemeinde, die ihren Ort im Himmel hat, und der Welt, die vom Satan beherrscht und vom göttlichen Gericht getroffen wird, reicht aber nicht in das Judentum zurück.

Auch auf das Schicksal Jerusalems bezieht sich eines der johanneischen Bilder¹⁾; was aber dort über das Ende des Tempels und der Stadt gesagt wird, ist nur die Vorbereitung für das reicher ausgeführte Bild, das das Auftreten der beiden Zeugen im gottlos gewordenen Jerusalem darstellt. Ihr Los ist aber mit dem Ausgang Jesu gleichförmig gemacht. Die Zeugen Gottes werden in Jerusalem getötet, wieder erweckt und in den Himmel erhöht. Wird aber der von den Zeugen Gottes handelnde Abschnitt vom übrigen Bild getrennt, so zerfällt es ganz.

Ein neues Gesicht beschreibt die Geburt eines Knaben, der dadurch als der Christus beschrieben ist, daß der zweite Psalm auf ihn angewandt wird²⁾. Das ließe sich zunächst als ein jüdisches Stück verstehen, da ja hier die Geburt des Christus erst geweissagt werde. Nun wird aber der Knabe vom Drachen verfolgt und deshalb an den Thron Gottes entrückt. Damit ist der jüdische Gedankengang wieder durchbrochen. Denn nach diesem wird der Christus nicht dazu geboren, daß er vom Satan von der Erde weggetrieben werde und im Himmel sei. Das ist erst im Rückblick auf das Kreuz Jesu möglich³⁾. Das wird da-

¹⁾ Kap. 11. — ²⁾ Kap. 12. — ³⁾ Der Entrückungsgedanke wird auch in der Synagoge auf den Christus angewandt zusammen mit dem Zug der

durch bestätigt, daß die Versetzung des Christus zu Gott zur Folge hat, daß der Verkläger von Michael aus dem Himmel weggewiesen wird. Aus der Erhöhung des Christus ergibt sich somit die Abweisung des Satans und die Freisprechung der Gemeinde von seiner Anklage. Das ist im plastischen Bild der Vision nichts anderes als der Satz der Jünger Jesu, daß durch Jesu Tod und Erhöhung der Gemeinde die Rechtfertigung gegeben sei. Wir haben ja auch von Johannes bereits gehört, daß das Blut Jesu von der unzählbaren Schar die Schuld des Heidentums und aller seiner Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit weggenommen hat¹⁾. Dies ist aber eine ausschließlich christliche Überzeugung²⁾.

Die Weissagung über den Antichrist bringt ihn in eine deutliche Verbindung mit der römischen Kaisermacht. Das konnte auch in der Synagoge geschehen, hat aber dort immer die Wirkung, daß nun Israel und das Kaisertum, Jerusalem und Rom gegeneinander im Gegensatz stehen. Dieser Gedankengang fehlt bei Johannes ganz; denn der seine hat jede nationale Begrenzung verloren. Der Kampfplatz ist die Menschheit und der Gegenstand des Kampfs nicht der Fortbestand Jerusalems und der Judenschaft, sondern die Herrschaft über die Welt. Diese gehört dem Erhöhten, obwohl sich der Antichrist die Macht über die Menschheit verschaffte. Als das treibende Motiv wird für diesen Kampf einzig der religiöse Konflikt hervorgehoben. Der Antichrist be-
Gemeinde in die Wüste, auf den sich auch diese Vision bezieht. Allein das bildet immer nur eine kurze Erprobung ihrer Treue und endet damit, daß der Christus wieder erscheint und seine Herrschaft aufrichtet. Daß der Christus zu Gottes Thron versetzt sei, während die Gemeinde ohne ihn auf Erden lebe und leide, hat vor Jesus niemand in der uns bekannten Judenschaft gesagt. Die Entrückung des vermeintlichen Christus Menahem Ben Hiskija bezieht sich auf die Ereignisse des Jahres 66 und gehört nicht hierher. Unser geschichtliches Bild ist allerdings dadurch beengt, daß sich aus der im persischen Gebiet lebenden Judenschaft keine Überlieferung erhalten hat. Diejenige, die das Judentum bewahrte, ging von Jerusalem aus und wurde durch die palästinische Schule gestaltet. Ob es in der östlichen Judenschaft in der Berührung mit der persischen Kampfesreligion zu Deutungen der göttlichen Regierung kam, die das Kriegsbild benützten und den Christus zum Kämpfer gegen den Drachen machten, und ob und wie eine von persischen Einflüssen berührte Frömmigkeit auf den palästinischen Zelotismus einwirkte, so daß sie auch Johannes berühren konnte, wird durch die erhaltene Tradition nicht erkennbar, wenigstens, soweit mein Sehfeld reicht.

¹⁾ 7, 14. — ²⁾ Daß der Satan als Verkläger in den Himmel trete, sagten auch die jüdischen Lehrer nach Hiobs Vorgang; sie sagten auch, daß Michael und die anderen hohen Engel für Israel Gottes Gnade anrufen und daß Gott den Verkläger abweise. Daß aber die Ausstoßung des Verklägers deshalb erfolge, weil der Christus bei Gottes Thron ist, das ist die christliche Kreuzeslehre, nicht jüdische Überlieferung.

gehrt die Anbetung für sich und sein Bild; die Herrschaft des Christus bewirkt dagegen Gottes Anbetung. So fällt die Frage, welche Stadt die herrschende sei, ganz aus der Betrachtung heraus und die andere Frage, wem die Anbetung der Menschheit zufalle, ob sie schließlich Gott anbete oder das Tier, erhält allein das ganze Gewicht. Nun verschafft sich das Tier dadurch die Anbetung, daß es zum Tod verwundet, aber wieder lebendig wird, wodurch es die Bewunderung der Völker erwirbt¹⁾. Dadurch ist der Antichrist als das Gegenbild Jesu beschrieben. Denn wie dieser durch Tod und Auferstehung seine Macht begründet, so gewinnt sie der Antichrist dadurch, daß er zwar dem Tod verfallen scheint, aber dennoch über ihn triumphiert²⁾. Und wenn der Prophet neben dem Weltherrscher steht und durch seine Wunder sein Recht beglaubigt, so ist auch damit ein Gegenbild zum Christus hergestellt, dessen Herrschaft, bis er selber kommt, durch den Geist die Bezeugung erhält. Der Antichrist überbietet scheinbar alles, was zum Erweis der königlichen Würde Jesu dient.

c) Die Verneinung des Judaismus durch die Weissagung.

Die Hoffnung, die Johannes der Gemeinde gibt, hat nicht im Gesetz ihren Grund; es kommt in der Weissagung überhaupt nicht mehr vor³⁾. Die Gemeinden der Asia, an deren Freiheit vom Gesetz nicht gezweifelt werden kann, sind das Eigentum des Christus; wenn er sie rügt und richtet, so beruht das darauf, daß er sie schuf und regiert und zur Herrlichkeit erlösen will. Ihre Trennung von den Synagogen ist vollständig. Die Synagogen verfolgen sie, haben sich aber zu ihnen zu bekehren und sich mit ihnen zu vereinen, wenn sie von der Herrschaft des Satans befreit werden wollen, dessen Gemeinden sie jetzt sind⁴⁾. Schärfer kann die Scheidung zwischen der Judenschaft und der Christenheit nicht ausgesprochen werden. Ihre Trennung vom Griechentum bewähren die Gemeinden dadurch, daß sie das den Göttern Geopferte und die Dirne meiden⁵⁾. Wer dazu nicht bereit ist, zerbricht die Gemeinschaft mit dem Christus. Die

¹⁾ 13, 3. 17, 8. 11. — ²⁾ Die Hoffnungen derjenigen Juden, die nicht an den Tod Neros glaubten, sondern auf seine Rückkehr warteten, sind dazu keine Parallele; sie haben nicht gehofft, Nero stehe aus dem Tod wieder auf, sondern nur, er sei in den Orient geflohen und finde dort ein Heer, mit dem er sich an Rom räche. — ³⁾ Wir wissen bereits durch Petrus und Jakobus, daß das Gesetz dann, wenn es einmal überwunden war, ganz verschwand. Die, die über das Gesetz emportraten, sahen nichts mehr vor sich als Jesus allein. — ⁴⁾ 2, 9. 3, 9. — ⁵⁾ 2, 14. 20.

Grenze, die damit zwischen dem Heidentum und der Christenheit aufgerichtet ist, hat aber nicht der Judentum, sondern die ganze Christenheit für unverrückbar erklärt¹⁾. Da die triumphierende Sicherheit, die die Berührung mit dem heidnischen Kultus und die Pflege der geschlechtlichen Lust nicht fürchtet, auf den Besitz des Geists begründet und durch Prophetie verkündet wird, haben wir deutlich eine gnostische Bewegung vor uns; die Ausstoßung der Gnosis aus der Gemeinde ist aber kein Merkmal des Judentums²⁾. Bei denen, deren Seelen am Altar liegen und deren Tod Gott rächt, hören wir nichts von ihrer Gesetzestreue, wohl aber davon, daß sie das Wort Gottes und das Zeugnis besaßen und vertraten³⁾. Das Zeugnis mit seinem Rückblick auf die Tatsachen, die die Gemeinde im Kampf mit allen, die sie leugnen, vertritt, ist ein christlicher Begriff. Dadurch ist die Berufung der Gemeinde zum Dienst Gottes, in dem sie ihr Leben zu opfern hat, vom Verdienstgedanken, von einer eigenen Gerechtigkeit, vom Erwerb der göttlichen Gnade durch die menschliche Willensmacht, gänzlich abgeschieden; denn der Zeuge ist nicht der produktive Schöpfer eigener Werte, sondern verleugnet nicht, was er sah, und bekennt sich zu dem, der sich ihm geoffenbart hat. Der Beruf der Gemeinde entsteht aus der für sie geschehenen Gottestat. Damit ist das gewaltige Gebot des Buchs vollständig auf den Glauben gestellt⁴⁾.

Den aus den zwölf Stämmen Gesammelten werden keine gesetzlichen Leistungen zugeschrieben, um derenwillen ihnen die Bewahrung im letzten, großen Kampf gewährt wird. Als Johannes dieselbe Zahl zum zweitenmal sieht, wird gesagt, daß sie kein Weib berührten⁵⁾. Während die falsche Prophetie die Dirne verherrlicht und den Verkehr mit ihr pflegt und die Weltstadt sich ihren Zauber, der alle anlockt, dadurch verschafft, daß sie die erotischen Leidenschaften entzündet, beruht die unüberwindliche Stärke der Gemeinde auf denen, die die natürliche Lust überwand. Die nächste Parallele dazu steht bei Paulus, der im Blick auf die kommende Verfolgung mit Sorge an die Ehen der Christen dachte⁶⁾. Judentum ist aber dieser Gedanke nicht, weil durch den Verzicht auf die Ehe die volkstümliche Verfassung Israels beseitigt wird. Auch die Beschreibung des Endgerichts spricht nirgends von der Beschneidung oder vom Sabbat oder anderen Teilen des mosaischen Gesetzes. Schon die

¹⁾ 1 Kor. 5. 6. 8. 10. Apostg. 15, 29. — ²⁾ Vgl. das zum Judasbrief Gesagte. — ³⁾ 6, 9. — ⁴⁾ Das Merkmal der Christenheit ist, daß sie die Gebote Gottes bewahrt und das Zeugnis Jesu hat, 12, 17, daß sie die Gebote Gottes und den Glauben Jesu bewahrt, 14, 12. — ⁵⁾ 14, 4. — ⁶⁾ 1 Kor. 7, 26—31.

vollständige Abwesenheit des Gesetzes schließt aus, daß die Substanz der Gesichte vorchristlich sei, und sie widerlegt auch das Urteil, daß ihre Frömmigkeit judaistisch sei.

Als den Tag, an dem die Gesichte in ihn hineinströmten, jedenfalls das erste Gesicht, nennt Johannes »den Tag des Herrn«¹⁾. Wir hören somit, daß mit Johannes der Sonntag nach Ephesus kam, und da er ihn ausdrücklich als den Tag der Offenbarung nennt, wird er das, was er erlebte und sah, mit dem, was am Sonntag geschah, in Verbindung bringen. An dem für den Gottesdienst ausgesonderten Tag, an dem die Gemeinden überall am Tisch Jesu versammelt sind, doch so, daß er für sie der Unsichtbare bleibt, sieht ihn Johannes als den Gegenwärtigen und hört, wie er über sie sein Urteil spricht. Damit war das Bedürfnis der Gemeinden nach einer festen Sitte, die ihren Gottesdienst ordnete, als rechtmäßig anerkannt und erfüllt. Die Verfassung, die Paulus der Gemeinde gegeben hatte, war freilich damit bedeutsam verändert. Denn Paulus hatte den religiösen Kalender ganz beseitigt und die Kirche dadurch zur Vollkommenheit berufen, daß er ihr keine »heiligen Tage« gab, sondern sie anleitete, ohne Unterbruch in der Gemeinschaft mit Gott zu leben. Aber Judaismus war die Einführung des Sonntags nicht, im Gegenteil, absichtliche, öffentliche Trennung der neuen von der alten Gemeinde, und von einer Gesetzgebung, die die Sonntagsfeier als die neue Christenpflicht verkündete und an Stelle der früheren Freiheit zum Merkmal der Gläubigen machte, spricht Johannes nicht.

Die religiöse Schätzung des heiligen Landes, die mit der Geltung des Gesetzes verbunden ist, fehlt in der johanneischen Weissagung. Der Christus kommt nicht nach Jerusalem; die Gemeinde wird nicht dort versammelt und nicht dort stehen die Toten auf²⁾. Daß das Letzte, was Johannes sieht, die Herabkunft des himmlischen Jerusalems ist, ist nicht Judaismus, sondern kann, wie Paulus zeigt³⁾, ebensogut einen entschlossenen Gegensatz gegen ihn ausdrücken. Gibt es ein himmlisches Jerusalem, so war damit freilich auch das irdische als Gottes Stadt beschrieben und dem alttestamentlichen Werke Gottes die gläubige Bejahung gewährt in derselben Weise, wie wenn Johannes Jesus als den Davidssohn beschreibt. Aber eine Verewigung des irdischen Jerusalems, dieses »Sodoms«, und eine Bindung des göttlichen Ziels an den alten Bestand der Gemeinde war damit nicht

¹⁾ 1, 10. — ²⁾ Darum wird auch die Formel Gehenna nicht wiederholt, sondern der Gerichtsort als Feuersee beschrieben, wohl deshalb, weil an Gehenna noch die Erinnerung an den Ort bei Jerusalem haftete. — ³⁾ Gal. 4, 26; vgl. Hebr. 12, 22. 11, 10. 16. 13, 14.

ausgesprochen; vielmehr wird gerade dadurch, daß das Verlangen einzig auf die himmlische Gottesstadt gerichtet wird, die Lösung von der irdischen Stadt vollzogen.

Ebenso vollständig ist die Beschränkung der Gemeinde auf den nationalen Bestand Israels beseitigt. Johannes sieht Jerusalem nur im Aufruhr gegen Gott als den Ort, an dem Gottes Zeugen getötet werden¹⁾. Das Thema der Weissagung ist nicht: Israel und der Christus, sondern: die Welt und der Christus. Auch in der Beschreibung des Himmels fehlt Israel; Abraham, mit dem seine Söhne in Gottes Reich das Mahl halten, kommt nicht vor, auch Mose nicht²⁾. Die Herstellung eines Israels aus den zwölf Stämmen mit dem völligen Gleichmaß derselben hat deutlich ein bildliches Element in sich³⁾. Die Symmetrie, die allen, auch den längst verschwundenen Stämmen dieselbe Ziffer gibt, ist symbolisch. Die verlorenen zehn Stämme werden nicht deshalb versiegelt, weil sie an einem unbekannten Ort verborgen sind, sondern weil sie durch die große Versuchung und den Kampf mit dem Antichrist hindurchgehen; sie leben also in der Johannes bekannten Welt. Aber kein Judaist nahm an, daß Ruben und Manasse in der Christenheit mit derselben Zahl vertreten seien wie Juda und Benjamin. Wenn durch die beiden Beschreibungen der Gemeinde in Kap. 7 der aus Israel erwählte Rest neben die aus den Heiden gesammelte Kirche gestellt ist, so ergibt dies die Parallele zum Satz des Evangeliums, daß sich auch in Israel die Schafe des Christus befinden und seine Gemeinde sowohl innerhalb der Hürde Israels als jenseits derselben gesammelt werde, und zum Satz des Paulus, der Israel noch weit bestimmter die Erhaltung und Erneuerung verheißen hat⁴⁾. Sätze, die auch Eigentum des Paulus sind, lassen sich nicht als Merkmal des Judentums verwenden. Bei der Bildlichkeit der Darstellung ist aber nicht gesichert, daß sie auch nur so weit den nationalen Fortbestand Israels verbürgt. Die beiden Beschreibungen der Geretteten haben eine antithetische Beziehung zueinander. Der Versiegung vor der Not steht die Palme gegenüber, das Zeichen des erlangten Siegs, der vorbestimmten Zahl, von der nichts verloren geht, die Unzählbarkeit der Über-

¹⁾ 11, 1—13. — ²⁾ Johannes hat Exod. 15, 1 wie die palästinischen Lehrer als Verheißung gedeutet, daß Moses Lied in der Endzeit wieder gesungen werde, 15, 3. Nun singt aber nicht Israel, sondern die Gemeinde Jesu Moses Lied. Die beiden Zeugen, 11, 3, die Gott dem gottlosen Jerusalem gibt, erinnern an Mose und Elia; da aber kein Name genannt wird, bleibt es unbestimmt, ob an die Identität der Personen oder an die Gleichartigkeit des Amts und Werks gedacht ist. — ³⁾ 7, 1—8; vgl. 14, 1—5 und 9, 4. — ⁴⁾ Joh. 10, 2—5. 16. Röm. 11, 25—27.

winder, der Erhaltung eines jeden Stamms in der unverletzlich gemachten Gemeinde die Vertretung aller Völker vor Gottes Thron. Sind die Bewahrten andere als die Überwinder, die vorausbestimmte Zahl andere als die unzählbare Schar, das unversehrte, vollkommene Israel andere als die aus der ganzen Menschheit Gesammelten? Dazu kommt, daß auch für die, die sich durch den Verzicht auf die Ehe von allem Irdischen lösen und dadurch der Gemeinde die unüberwindliche Stärke verschaffen, die Zahl hundertvierundvierzigtausend verwendet ist, dort aber ohne jede Beziehung auf ihre Herkunft aus den zwölf Stämmen Israels. Da im ewigen Jerusalem ein vollendetes Israel mit Gott und dem Christus vereint sein wird, tragen seine Tore die Namen der zwölf Stämme und tun dadurch kund, daß hier das in Israel begonnene Werk Gottes zur Vollendung kam, während um die Stadt her die Völker wohnen, die sich in ihr die Heilung holen¹⁾. Indem auch die vollendete, ewige Gemeinde nach der alten Verfassung Israels beschrieben wird, kommt kräftig zum Ausdruck, daß das Ewige die Vollendung dessen ist, was Gott in der irdischen Geschichte schuf. Das ist aber nicht mit dem anderen Satze identisch, daß im himmlischen Jerusalem nur geborene Juden leben. Die Verheißung, die das erste Gesicht den Gemeinden der Asia gibt, schließt jede solche Deutung aus.

Durch die Messung, die Johannes am Tempel vornimmt, werden das Tempelhaus, der Altar und die dort Anbetenden als Gottes Eigentum bestätigt, zugleich aber zwischen ihnen und dem Hof eine Grenze hergestellt, weil nur jene erhalten bleiben, dieser dagegen preisgegeben wird²⁾. Streifen wir, obgleich der Akt offenkundig bildlich ist, von seinem Ergebnis die Bildlichkeit ab, so würde Johannes die wunderbare Erhaltung des Tempels und der Priester lehren und damit dem alttestamentlichen Kultus einen Wert zuerkennen, der als Anzeichen einer judaistischen Neigung beurteilt werden könnte. Wir bekommen aber dadurch einen seltsamen Judaismus. Was Gottes ist, das Haus, der Altar und die Priester, wird erhalten; der Ort, an dem die Gemeinde sich versammelt, der Hof, wird dagegen verworfen. Ein Judaist kann aber auf den Tempelhof nicht verzichten, da er dazu für den Tempel auf den allmächtigen göttlichen Schutz hofft, damit dort der Kultus geschehe, zu dem er den Hof braucht. Ein Tempel ohne Hof ist ein Tempel ohne Gemeinde, ohne Kultus, ohne Israel. Das ist die völlige Verneinung der Hoffnung der Judaisten. Und einzig hier erscheint der Tempel, obwohl er wunderbar erhalten wird. Vom himmlischen Altar und Opfer ist

¹⁾ 21, 12. 24. 26. 22, 2. — ²⁾ 11, 1. 2.

vielfach die Rede, vom Opfer im Tempel, vom Aaroniden, vom Fest im Tempel mit keinem Wort. Von der heiligen Stadt, von der in Kap. 20 gesprochen wird, hören wir nur, daß sie die Heimat der Heiligen sei, nicht aber, daß dort das ewig gemachte Tempelhaus stehe, und das himmlische Jerusalem hat keinen Tempel, weil dort Gott und Christus selbst der Tempel der Gemeinde sind¹⁾. Sie bedarf nun, damit sie in die Gegenwart Gottes gelange, keiner Vermittlung mehr. Somit ist die Erhaltung der Stücke des Tempels, die im ausschließlichen Sinn Gottes Eigentum sind, ein Gleichnis, das dieselbe Gewißheit ausspricht, die Johannes auch im Evangelium vertrat, daß der Verlust des Tempels durch den Fall der Judenschaft und den Sieg der Römer die Gemeinde Jesu nicht berühre, weil ihr das, was der Tempel der alten Gemeinde gewährte, Gottes gnadenvolle Gegenwart, im Christus in kraftvoller Wahrheit gegeben ist. Das entspricht der Aussage der Weissagung, daß in der Gemeinde des Christus das von Gott geschaffene Israel nicht nur erhalten sei, sondern die Vollendung erlangt habe. Durch die Verdammung der Cäsaren, deren Regiment als der vollendete Widerspruch gegen die Herrschaft Gottes verworfen wird, und durch den Abscheu vor Rom, das als das Verderben der Völker beschrieben wird, berührt sich Johannes mit denen, die eben damals, als er die Weissagung schrieb²⁾, in Palästina gegen Rom den heiligen Krieg gewagt haben, und diese Berührung umfaßt auch das den Tempel beschreibende Gesicht, weil die Zeloten, die ihn gegen Titus verteidigten, bis zum Schluß an seine Unzerstörbarkeit glaubten. Um aber dieses Gesicht nicht als die Widerlegung, sondern als die Bestätigung des zelotischen Gedankens zu deuten, müßten wir vergessen, daß Johannes der Gemeinde nicht das Schwert in die Hand gibt, sondern sie zum Sterben rüstet. Seine Regel: »Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen« schied ihn gänzlich vom himmelstürmenden Trotz, der die Herrschaft Gottes mit dem Schwert aufrichten wollte. Auch Johannes glaubte an die Unzerstörbarkeit des von Gott gebauten Heiligtums; das war aber nicht das Gebäude in Jerusalem. Ebenso tief war die Kluft, die ihn von den jüdischen Pazifisten schied, die die Unüberwindlichkeit des Kaisertums verkündeten und deshalb mit ihm

¹⁾ 20, 9. 21, 22. — ²⁾ Ich halte es nicht für möglich, das Gesicht von der Messung des Tempels in die Zeit zu verlegen, in der er nicht mehr stand. In den Jahren 68 und 69 hat die schlaife Kriegsführung Vespasians den Glauben an seine Unzerstörbarkeit sicher mächtig gestärkt, so daß sie damals überall in der Judenschaft und Christenheit mit leidenschaftlichem Eifer besprochen wurde.

ihren Frieden schlossen. Auch Johannes glaubte an die Unbesiegbarkeit des Weltherrschers, den nicht die menschliche Stärke bezwingen wird. Er beugte sich aber nicht vor seiner Macht. Wollte er wirklich mit der Erhaltung des Tempelhauses mehr als die Unzerstörbarkeit des wahren Heiligtums bezeugen und Gottes Schutz auch auf den Tempel Jerusalems ausdehnen, so bekäme seine Rettung durch das Ganze der Weissagung die Bedeutung eines anklagenden Zeichens, das demjenigen Jerusalem, das jetzt Sodom gleichgeworden ist, die Echtheit und Unvergänglichkeit seiner Heiligtümer vorhielte, während es selbst im Aufruhr gegen Gott steht und seine Zeugen tötet.

Die Benützung der Lade, die im himmlischen Heiligtum sichtbar wird, und des Manna, das verborgen ist, im Bilderkreis der Gesichte ist vollends nicht geeignet, den johanneischen Judaismus zu erweisen, weil damit genau so wie bei der Herstellung der Gemeinde aus den zwölf, mit der gleichen Zahl vertretenen Stämmen nicht religiöse Werte genannt sind, die die Judenschaft damals noch besaß, sondern nur solche, die sie zwar einst besessen, aber längst verloren hatte¹⁾. Über die Judenschaft so, wie sie ist, spricht Johannes die absolute Verurteilung aus und zählt sie zur Welt, deren Aufruhr gegen Gott und deren Gericht durch Gott er beschreibt.

2.

Die Normen des ersten Briefs.

a) Die Verurteilung der Gnosis.

Nach den Briefen hat eine Separation gnostischer Christen von der Gemeinde stattgefunden und Johannes bestätigt diese Trennung als notwendig. In religiöser Hinsicht rechnet er ihnen das als ihre Sünde an, daß sie auf Jesus verzichteten. Den Geist schrieben sie sich zwar zu; aber zum Fleisch Jesu wollten sie sich nicht bekennen, nicht an den Menschen glauben, der einst im Fleisch auf Erden war. Der Brief sieht in derselben Weise wie Judas im Bekenntnis zu Jesus den die Gemeinde schaffenden Akt. Ein Angriff auf Jesus hat in ihr keinen Raum; wo er stattfindet, hebt Johannes die Gemeinschaft auf²⁾. Daneben steht der ethische Vorwurf, daß der Gnostiker die Sünde leugne und eben deshalb imstande sei zu sündigen. Dagegen ist es das

¹⁾ 11, 19. 2, 17. — ²⁾ Dagegen geht Johannes gar nicht auf ihre spekulativen Sätze über die Entstehung der Welt, über die Materie u. dgl. ein. Nicht wegen solcher Theorien wird die Gemeinschaft aufgehoben, sondern einzig deswegen, weil ihnen der Mensch Jesus gleichgültig geworden ist.

Merkmal der Christenheit, daß sie ihre Sünde gesteht und darum unfähig zum Sündigen ist. Sein Vermögen, Böses zu tun, beweist der Gnostiker dadurch, daß er hassen kann, wie die Christenheit ihre Unfähigkeit zum Bösen dadurch beweist, daß sie liebt. Die Sünde tun und doch ableugnen, das ergibt die Lüge, während das Geständnis der Sünde die Christenheit in die Wahrheit stellt. Darum versteckt sich der Gnostiker im Dunkeln, macht aus seiner Erkenntnis eine Geheimlehre und verschließt seine Versammlungen denen, die nicht eingeweiht sind, während die Christenheit ihre Verbundenheit mit Gott dadurch bewährt, daß sie sich im Licht bewegt. Auch die sittlichen Verirrungen in dieser Frömmigkeit bringt Johannes mit ihrer Abwendung von Jesus zusammen. Dem Gnostiker gilt der Tod Jesu nichts und er leugnet die reinigende Kraft seines Blutes. Die Christenheit hat dagegen deshalb die Wahrhaftigkeit, die die Sünde gesteht, weil sie das Blut des Christus als das schätzt, was sie rein macht, und auf seine Fürsprache beim Vater hofft, und sie hat die Liebe deshalb, weil sie Gottes Liebe daran wahrnimmt, daß Christus ihr durch seinen Tod die Vergebung bereitete. Sodann hat die Gemeinde an der Hoffnung einen Antrieb, der sie zur Reinheit führt. Die gnostische Frömmigkeit steht dagegen schon am Ziel und gibt die Hoffnung auf Jesus auf¹⁾.

b) Das christliche Gebot.

Der Anspruch, den der Brief an die Gemeinde stellt, bekommt seinen Inhalt durch den Gegensatz zwischen Gott und der Welt, dem Licht und der Finsternis, der Liebe und dem Haß. Indem Johannes seine Vorschrift beständig in einen negativen und in einen positiven Gedanken zerlegt, beschreibt er die Aufgabe der Gemeinde als einen Kampf, da sie den richtigen Willen nur durch die Verneinung des falschen Willens haben kann. Die Nötigung, zwischen den beiden Wegen zu wählen, entweder im Licht zu wandeln oder in der Finsternis, entweder die Gebote Jesu zu bewahren oder sie wegzuworfen, entweder zu lieben oder zu hassen, entsteht keineswegs nur durch die besondere Anfechtung, die ihr durch die gnostischen Gegner bereitet wird. Die gnostische Sünde macht der Gemeinde vielmehr nur als ein besonderer Fall und einzelner Beleg den großen, immer vorhandenen und alle berührenden Gegensatz deutlich, der zwischen ihr und der Welt besteht, weil er zwischen der Welt und Gott besteht. Vor dieser Wahl steht die Gemeinde nicht mit einem

¹⁾ 2, 18. 19. 22. 23. 4, 1—6. 1, 6—2, 2. 3, 7—10. 4, 10. 2, 28. 3, 3. 2 Joh. 7—10.

unentschiedenen Schwanken. Ihre Stellung ist ihr durch den Christus völlig bestimmt. Durch ihn kennt sie Gott; darum kann sie ihre Sünde nicht ableugnen, kann sie das Böse nicht tun, kann sie nicht hassen. Wir lieben die Brüder; denn wir kennen Gott¹⁾. Aber die abgeschlossene Entscheidung, die die ethische Frage für die Gemeinde durch den Christus hat, hebt das klar entwickelte Bewußtsein nicht auf, daß sie sich ihre Stellung nur dadurch bewahren kann, daß sie den gegen sie streitenden Gegensatz beständig verneint. Von der beharrlichen und vollständigen Durchführung dieser Verneinung ist es abhängig, ob sie die positiven Ziele, die sich aus der Kenntnis des Christus ergeben, erreicht.

Die sittliche Frage ist für die Gemeinde deshalb entschieden, weil ihr der Christus die Kindschaft Gottes gebracht hat. Sie besteht aus denen, die aus Gott erzeugt sind²⁾. Dadurch sind sie mit dem Christus so verbunden, daß sie in ihm sind und in ihm zu bleiben vermögen. Die Beschreibung des Christenstands ist also auf ein vollendetes Glaubensurteil gestellt. Die Formel »Erzeugung aus Gott« bezieht die göttliche Liebe und Gabe auf die menschliche Person in ihrer Einheit und Gesamtheit. Nicht einzelne Gaben, z. B. einzelne wahre Gedanken oder gute Willensregungen, sind damit dem Menschen gewährt, sondern er selbst ist jetzt Gottes Werk, hat eine von Gott ihm verliehene Lebendigkeit und ist so, wie Gott ihn macht. Daraus ergibt sich die bleibende Bestimmtheit seines Wollens und Handelns, weil die Erzeugung aus Gott den Menschen als Person und deshalb mit seinem Willen in die Gemeinschaft mit Gott bringt. Der aus Gott entstandene Mensch will Gottes Willen so, daß er ihn tut.

Die dadurch begründete Geschiedenheit der Gemeinde von der Sünde, der Finsternis und dem Tod wird aber nicht mit natürlichen Analogien beschrieben. Sie ergibt nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern das Sündigen bleibt auch für die Gemeinde das, was sie zu fürchten hat. Ihr Wille hat sich darauf zu richten, daß sie nicht sündige. Dies zeigen nicht nur die Stellen, die angeben, was dann geschehen soll, wenn Sünde von Christen getan worden ist³⁾, sondern noch deutlicher die gesamte wuchtige Mahnung des Briefs, die zwecklos wäre, wenn die Geschiedenheit vom Bösen als der naturhafte Besitz des Glaubenden gedacht wäre.

Begründet ist die Unmöglichkeit, Böses zu wollen und zu

¹⁾ 1, 6. 8—10. 3, 6—10. 4, 7. 8. — ²⁾ 2, 29. 3, 1. 9. 10. 4, 7. 5, 1—4. 18. —

³⁾ 2, 1. 5, 16.

tun, in dem, was Gott ist und was durch Christus offenbar geworden ist. Weil Gott ganz Licht ist, darum ist die Lüge der Gemeinde unmöglich, die die eigene Sünde ableugnet und sich des Geständnisses weigert. Weil der Christus gerecht ist, tut die Gemeinde die Gerechtigkeit, und weil er dazu gekommen ist, die Werke des Satans zu zerstören, kann sie nicht ihren Willen vom Satan empfangen; denn Gottes Kindschaft und die Kindschaft des Satans schließen sich aus. Weil Gott Liebe ist und der Christus uns zuerst geliebt hat, darum lieben wir¹⁾.

Weil die Gemeinde das will, was Gott ihr im Christus bereitet hat, überragt ihr Wille die schwankenden, unfertigen Zustände, die sie bei sich selber findet. Er wird aber durch diese nicht widerlegt und unsicher. Wenn der Glaubende sündigt, so ist damit seine Verbundenheit mit Gott noch nicht zerrissen, weil Gott vergibt und Christus dazu gestorben ist, damit jede Sünde verziehen sei, weshalb er auch der Fürsprecher für die Glaubenden ist. Die Befreiung vom Bösen, die die Gemeinde besitzt, hat ihren Grund in der Vergebung der Sünden und erhält sich deshalb auch über ihre Sünden hinweg²⁾. Es gibt freilich eine Grenze, bei der die Verbundenheit mit Gott durch die Sünde zerstört wird; es gibt eine Sünde zum Tod. Verloren ginge der Zugang zu Gott dann, wenn die Sünde abgeleugnet würde; denn so würde sich der Sündigende weigern, sich von seiner Sünde zu trennen, und sie festhalten. Damit verlöre er Christus, weil er nicht gleichzeitig im Christus und in der Sünde bleiben kann³⁾.

Dieselbe vollkommene Verheißung, mit der der Brief die sittliche Frage als entschieden beschreibt, überträgt er auch auf die Erkenntnis der Gemeinde. Auch hier deckt die göttliche Gabe ihr Bedürfnis ganz. Sie ist der Verführung nicht preisgegeben, auch nicht auf die Hilfe der Menschen angewiesen, so daß ihr die Lehre anderer unentbehrlich wäre, sondern sie hat »das Salböl«, den Geist, und in ihm den, der sie alles lehrt und ihr die Möglichkeit gewährt, ihren Weg zu erkennen, auch wenn sie die Lehre des Apostels entbehrt und durch die Antichristen angefochten wird⁴⁾.

c) Die Liebe.

Die Beschaffenheit des Willens, in der das Wort des Christus sein Ziel hat und seine Frucht schafft, ist die Liebe. Das Böse ist der Haß, der die anderen zerstört und der in einer kausalen

¹⁾ 1, 5—10. 2, 29. 3, 5—10. 4, 7. 8. — ²⁾ 5, 16. 1, 8—10. — ³⁾ 1, 9. 2, 1. 2. 12. 3, 19. 20. — ⁴⁾ 2, 20. 21. 27.

Verbindung mit den Begierden steht, die durch das Fleisch, durch die Augen und durch das Verlangen, mit der eigenen Person zu prunken, erzeugt werden. In der Befreiung von diesen unreinen und selbstsüchtigen Begehungen liegt die Ermöglichung der Liebe als desjenigen Willens, durch den wir für die anderen, für Gott und die Brüder, handeln. Der Mensch findet sie nicht in sich selbst; denn nicht der Mensch, sondern Gott, einzig Gott, ist Liebe. Darum fällt sie auch mit der Erkenntnis Gottes vollständig zusammen. Da wir Gottes Liebe wahrnehmen, wird unsere Liebe zu Gott hingewandt und nun geben wir sie auch den Brüdern, da wir Gott und die Brüder nicht voneinander trennen können. Sie ist nicht nur als Erregung des Gefühls gedacht, auch nicht nur als Willensbewegung ohne Tat, so daß sie nur das inwendige Verlangen nach Gott hervorbrächte, sondern sie ist der Wille zum gütigen Werk. Man kann nicht bloß mit der Zunge lieben. Johannes ist überzeugt, daß diese Norm dem ganzen Verhalten der Gemeinde die Richtigkeit gebe. Sie hat neben der Liebe nicht noch andere Pflichten; denn die Liebe ist nicht nur ein Teil des Guten, sondern dieses ganz. Weil sie das ist, was Gott ist, ist sie auch das, was er uns gibt, das, wodurch er erkannt wird und die Gemeinschaft mit ihm entsteht. Wo sie ist, steht auch die andere große Norm in Geltung, auf die Johannes mit absolutem Ernst dringt; dann ist die Wahrheit die unser Verhalten bestimmende Macht. Die Verstellung, die Flucht ins Dunkel, das Bedürfnis nach Heimlichkeit, der Abbruch der Gemeinschaft, durch den der Mensch sich schützen will, all das hört auf, wenn er die Liebe hat. Nun bewegt er sich im Licht und nun tut er auch die Gerechtigkeit. Von einer Spannung zwischen der Liebe und dem Recht weiß Johannes nichts, wie auch der Haß und das Unrecht beisammen sind. Der böse Wille ist der gesetzlose, der keine Norm hat als seine willkürliche Eigsucht¹⁾.

Von den konkreten sittlichen Normen, die feststellen, was gerecht sei, urteilt Johannes, die Gemeinde finde sie Schritt für Schritt selbst. Seine Mahnung hat deshalb daran eine stark hervortretende Eigentümlichkeit, daß sie die Ausbildung bestimmter Pflichtformeln, die die einzelnen Aufgaben der Christenheit beschreiben, ganz unterläßt. Johannes gibt solche weder für das gottesdienstliche Verhalten der Kirche, durch das sie ihre Liebe zu Gott und zum Christus betätigt, noch für die Arbeiten, die durch unsere natürlichen Verhältnisse nötig werden. Auch

¹⁾ 3, 11. 4, 7. 2, 16. 4, 20—5, 3. 3, 18. 1, 7. 2, 10. 11. 29. 3, 7. 4.

die besonderen Vorgänge, die den Brief veranlassen, bewegten Johannes nicht zu bestimmten Vorschriften, durch die einzelne Gedanken und Handlungen der Gnostiker als das ausgezeichnet würden, was die Trennung von ihnen nötig mache¹⁾. Das Verhältnis der Gemeinde zum griechischen Kultus, das durch die Gnostiker unsicher wurde und auch abgesehen von solchen Anstößen immer für sie die größte Wichtigkeit hatte, wird durch den einzigen Vers geregelt: Flieht vor den Götterbildern²⁾. Johannes sieht im inwendigen Vorgang, in der Erweckung der Liebe, die volle Bürgschaft dafür, daß nun das Handeln rein und fruchtbar sei.

Mit der vollständig personhaften Fassung der Beziehung zu Gott vereint Johannes den Gemeindebegriff unmittelbar, da wir ja einander lieben. Erzeugt aus Gott wird jeder für sich im eigenen Empfang der göttlichen Gnade. Deshalb stellt sich aber die Gemeinde nicht als nebensächlich dar, weil das den Einzelnen bestimmende Erlebnis im Anschluß an den Christus besteht und ihn daher mit den Brüdern verbindet. Er macht sie eins. Im Christus besitzt die Gemeinde zugleich mit ihrer festen Verbundenheit auch den Schutz gegen den sektenhaften Egoismus. Denn Jesus hat nicht bloß ihr, sondern der ganzen Welt die Vergebung der Sünden verschafft³⁾. Wie ihre eigene Sünde Gottes Gnade nicht ausschließt, sondern durch sein Vergeben überwunden wird, so darf auch in ihrem Verhältnis zur Welt die Liebe nicht an der Sünde der Menschen erliegen, weil Christus auch für sie die Vergebung schuf.

Der absolute Gegensatz gegen die Welt, der die Glaubenden ihr unbekannt und unverständlich macht, greift freilich tief in die Betätigung der Liebe ein. In ihrer jetzigen Lage hat die Gemeinde nicht Raum zu einer erfolgreichen Arbeit nach außen hin. Die johanneische Mahnung hat daran ihr Merkmal, daß sie die Tat, die aus der Liebe entsteht, überwiegend negativ bestimmt, als Opfer bis zum Verzicht auf das Leben. Ihre Lage fordert von der Christenheit an erster Stelle, daß sie leiden und sterben kann. So bleibt ihr Beruf mit dem Weg Jesu parallel, da sich auch seine Liebe darin offenbart hat, daß er sein Leben für die Seinen ließ. Wie der Hirt für die Herde starb, so stirbt der Bruder für den Bruder⁴⁾. So stellt

¹⁾ Keiner der konkreten ethischen Punkte, an denen Paulus den Unterschied zwischen der Gnosis und der Christenheit verdeutlicht: Zölibat, Speiseordnung, Dirne, Bezahlung der Lehrer, Gebet der Frauen, Befreiung der Sklaven, Götzenopfer wird von Johannes auch nur berührt. — ²⁾ 5, 21. — ³⁾ 2, 2. 4, 14. — ⁴⁾ 3, 1. 13. 16. 17. 4, 10.

die Mahnung, ohne daß ihre absolute Geltung fraglich wird, vielmehr durch die unbedingt gültige Verpflichtung, die Freiheit der Gemeinde her. Ihre Verinnerlichung schließt jeden nur von außen wirkenden Rechtszwang aus und bricht mit der synagogalen Kasuistik ganz. Der Begriff »Gebot des Christus« hat bei Johannes eine unbeschränkte Geltung; weil es aber seinen Inhalt einzig an der Liebe hat, ergibt sich aus ihm keine Bindung des Menschen, die ihm von außen her sein Handeln vorschreibe¹⁾. Die Ordnung der äußeren Beziehungen bildet das Gebiet, in dem der Einzelne und die Gemeinde ihre Freiheit betätigen.

Man kann die Ethik des Briefs spiritualistisch heißen, weil alle äußeren Bindemittel, die dem Handeln der Gemeinde durch einen konkreten Stoff die Einheitlichkeit gäben, ganz zurücktreten. Die Bekenntnisformeln, die Johannes gibt, drücken nur den Grundgedanken aus, der den Anschluß an Jesus bewirkt, daß er der Christus, der Sohn Gottes sei, ohne einen Ansatz zur Dogmenbildung, die der Gemeinde als Mittel zur Einigung dienen könnte²⁾. Aus dem ethischen Gegensatz, dessen Unversöhnlichkeit und Gefahr zur vollen Würdigung kommt, entsteht keine Buß- und Beichtordnung, keine Regelung des Verhaltens, die man »Methode« heißen könnte. Es wird nicht durch eine gesetzliche Norm bestimmt, wann die Sünde so sündig werde, daß sie den Tod bewirke. Ebenso bleibt der Kultus von jeder Gesetzgebung frei. Daran, daß die Gemeinde durch die gemeinsame Verbundenheit mit dem Christus die Liebe empfangen hat, besitzt ihre Verbundenheit miteinander den sicheren Grund und die zu allem ausreichende Kraft.

3.

Die Begründung des Glaubens durch die Darstellung Jesu.

Zwischen dem Evangelium und den Briefen sind die Übereinstimmungen in der Substanz des Gedankens und in der Form des Ausdrucks so beharrlich und vollständig, daß ihre Herkunft vom selben Mann gesichert ist³⁾. Ein Bemühen, das Wort

¹⁾ 2, 3. 4. 3, 22. 5, 2. 3. — ²⁾ 3, 23. 4, 15. 5, 1. 5. — ³⁾ Wer das Evangelium vom ersten Brief trennt, tut es um den Preis, daß er dem Verfasser des einen Dokuments eine nicht nur kunstvolle, sondern raffinierte Nachahmung der Denk- und Stilformen des anderen zuschreiben muß. Vor derselben Schwierigkeit stehen die, die das Evangelium aus Stücken verschiedener Verfasser zusammensetzen. Auch die lexikologische Verwandtschaft der Apokalypse mit den anderen johanneischen Schriften ist so groß, daß die, die sie auf verschiedene Verfasser verteilen, nicht ohne die Annahme einer bewußten Anpassung des einen Dokuments an das andere auskommen.

Jesu durch eine besondere Färbung vom seinigen zu unterscheiden, wird bei Johannes nicht sichtbar. Die Tatsache macht deutlich, in welchem Maß er sich als Jesu Jünger fühlt; er empfand zwischen dem, was er von Jesus empfangen hat, und dem, was er seither in der Arbeit für die Gemeinde erworben hat, keinen Unterschied, sondern wendet das Gleichnis, daß die Rebe alles, was sie ist, aus dem Weinstock habe, ohne Beschränkung auf sich selber an.

Dennoch hat das Evangelium, wenn wir es vom ersten Brief aus betrachten, eine überraschende Haltung, die aus dem Brief nie erschlossen würde, wenn auch jetzt, nachdem uns der Tatbestand vorliegt, die Einigung der Ziele, denen die beiden Dokumente dienen, durchaus vollziehbar ist. Mit derselben Entschlossenheit, mit der der Brief die sittlichen Normen vertritt, ist im Evangelium die ganze Darstellung Jesu der Begründung des Glaubens dienstbar gemacht. Über alles, was sonst als Wirkung Jesu bezeichnet werden kann, stellt Johannes den Glauben und bezieht Jesu ganze Tätigkeit auf ihn.

a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus.

Zwei Voraussetzungen müssen gegeben sein, damit sich das Vertrauen auf den Menschen Jesus richten kann. Einmal ist erforderlich, daß seine Gemeinschaft mit Gott in ihrer Vollständigkeit erkennbar sei, weil einzig das Gottesbewußtsein eine geschlossene Gewißheit und ungebrochene Zuversicht hervorzubringen vermag. Wenn sich im Menschen Jesus Gott bezeugt und Gottes Gnade von ihm empfangen wird, dann, aber auch nur dann, wendet sich der Glaube an ihn. Darum sprechen die ersten Worte des Johannes Jesu Einheit mit Gott aus und unter den Sprüchen Jesu haben die die Kraft, die Entschlossenheit des Glaubens zu begründen, die die Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes zeigen. Der Glaube würde sich aber nicht auf Jesus richten, sondern über ihn emporsehen, wenn Jesus nur die Abhängigkeit vom Vater hätte und nicht durch sie die eigene Willensmacht und das Herrscherrecht bekäme. So könnte der Glaube zwar durch ihn veranlaßt sein; aber er gälte nicht ihm. Da aber Johannes auf Jesus vertraut und der Gemeinde eine Zuversicht geben will, die sich an ihn hält, darum macht er die Herrlichkeit Jesu, die er durch seine Sohnschaft Gottes hat, zum Hauptpunkt seiner Darstellung. Er trägt in sich die Güter, durch die er der Menschheit den Reichtum der göttlichen Liebe offenbart. Daher sind sämtliche Worte, die

Jesu Gabe für seine Gemeinde ausdrücken, bei Johannes als Aussage Jesu über sich selbst gefaßt; er löst die Verheißung Jesu nie von seiner Person ab, sondern spricht mit ihr aus, was Jesus selbst als seinen Besitz in sich hat und für uns vorhanden und wirksam macht.

Da der Glaube vollständig auf Jesus gerichtet wird, wird ihm niemand beigeordnet, weder die Boten Gottes, die zu Israel gesandt waren¹⁾, noch die Jünger und die Kirche. Für Johannes ist die Verherrlichung der Jünger durch das Ziel seines Berichts vollständig ausgeschlossen. Ihre Dienstpflicht, nach der Jesus ihnen sein Wort dazu gab, damit durch sie die Gemeinde entstehe, wird nicht verhüllt. Der Christus ist die Türe, die die Hirten zur Herde führt, und der Weinstock, der die Schosse erzeugt, die die Frucht tragen, und die Gabe, die Jesus Petrus gewährt, besteht darin, daß er ihm seine Herde übergibt²⁾. Aber die Macht der Jünger ist darin begründet, daß Jesus ihnen sein Wort gibt und sie zu seinen Zeugen macht. So bewirken sie nicht Glauben an sich selbst, sondern an ihn. Die Darstellung der Kirche als des Werks, durch das sich Jesu Königtum offenbart, tritt ganz zurück.

Ebensowenig ist das Sakrament neben den Christus gestellt, als wäre es ein selbständiger Glaubensgrund. Johannes schätzt es sichtlich hoch; denn er sieht die Gabe Jesu darin, daß er uns sein Fleisch essen, sein Blut trinken läßt, und nennt das Wasser neben dem Geist, wenn ausgesprochen wird, wie es zur Erzeugung des Menschen aus Gott kommt³⁾. Aber diese Schätzung gilt nicht der sakramentalen Handlung für sich; denn diese wird nicht erwähnt, weder Jesu Abendmahl noch ein Taufbefehl. Nur von dem ist gesprochen, was der Christus gibt, nicht von der Handlung der Kirche. Dadurch ist der Gedanke wirksam

¹⁾ Johannes hat nachdrücklich gesagt, daß sich die Einzigkeit Jesu auch darin geoffenbart habe, daß sich der Täufer ganz vor ihm beugte und nur ihm, nicht sich selbst, die vollständige Gemeinschaft mit Gott zusprach, 1, 15. 30. 3, 30. 31. Die Vermutung, bestimmte Vorgänge in Ephesus, etwa die Agitation einer gnostischen Gruppe, die im Täufer den höchsten Bringer der Offenbarung verehrte, hätten Johannes zu diesen Aussagen bewogen, läßt sich nicht durch konkrete Beobachtungen sichern. Deutlich ist dagegen, daß sich die Erhabenheit Jesu über alle vor ihm stehenden Boten Gottes am Täufer mit besonderem Nachdruck zeigen ließ, weil er unmittelbar an die Wirksamkeit Jesu heranreicht, selbst bedeutsam in sie eingreift und von Jesus die höchste Bezeugung erhält. Aber auch der unter den alttestamentlichen Männern, der mit Jesu Arbeit unmittelbar verbunden ist, bleibt von ihm durch den Gegensatz geschieden, der den, der aus der Erde ist, von dem trennt, der aus dem Himmel ist. — ²⁾ 10, 2. 7. 15, 1. 2. 21, 15—17. — ³⁾ 6, 53—56. 3, 5.

abgeschnitten, daß die Gemeinde in den Sakramenten Heilmittel besitze, die unabhängig von Jesus ihre Wirkung täten und als Ersatz für ihn dienen könnten.

Dasselbe Motiv bestimmt die Weise, wie die Verheißung des Geistes mit der Verkündigung Jesu verbunden ist. Der Geist verleiht dem Glaubenden das aus Gott stammende Leben; aber noch nachdrücklicher ist der andere Gesichtspunkt hervorgehoben, daß der Geist die Sache Jesu als der Anwalt seiner Jünger vertrete und den Unglauben der Welt gegen ihn widerlege. Nicht auf die reichen Beziehungen, in die der Geist zu allen Bewegungen des inneren Lebens tritt, wird der Blick gerichtet, sondern darauf, daß der Geist den Jüngern bei ihrer Bezeugung des Christus in ihrem Kampf mit der Welt zur Seite stehe und bewirke, daß der Jünger den Glauben an Jesus zu schaffen vermag¹⁾.

Weil die Verkündigung Jesu ihr Ziel darin hat, im Menschen den Glauben zu begründen, beschreibt Johannes nicht einen wahrnehmbaren Tatbestand als Jesu Werk, durch den eine Veränderung im Weltlauf hervorgebracht wäre, sondern der Gegenstand der Botschaft ist einzig Jesus selbst, einzig das, was er durch seinen Anteil an Gott und durch seine Verbundenheit mit den Jüngern in sich selber ist. Das Mittel, durch das er sich offenbart, sind freilich seine Werke, ohne die kein Glaube an ihn denkbar ist. Damit sie den Glauben begründen, hebt Johannes ihren unvergänglichen, geistigen Inhalt hervor, durch den sie für alle, nicht nur für ihre Empfänger, Bedeutung haben. So berührt das einstige Erlebnis des Einzelnen auch die Leser, da es allen sichtbar macht, daß Jesus das Brot, das Licht, das Leben und die Auferstehung ist. Der Kreuzesbericht ist darum vollständig unter den Gedanken gestellt, daß der Tod Jesu sein Hingang zum Vater sei, wodurch er den Glauben nicht nur nicht verhindert, sondern erzeugt, und der Auferstehungsbericht ist nur soweit gegeben, bis die Jünger, auch ihr letzter, glauben. Ebenso wird von der Wiederkunft Jesu soweit gesprochen, als sie an der Begründung des Glaubens beteiligt ist. Deshalb, weil Jesus den Jüngern verbürgt, daß seine Gemeinschaft mit ihnen ewig ist, daß er kommen und sie holen wird, verlassen sie sich auf ihn. So kam es, daß die reichste eschatologische Stelle des Berichts in der Streitrede gegen die Jerusalemiten steht, durch die Jesus der jüdischen Erwartung die Erfüllung verheißt, während er mit den Jüngern nicht mehr von den geöffneten Gräbern

¹⁾ 3, 5. 7, 38. 39. 14, 16. 17. 15, 26. 16, 7—15.

spricht, aus denen die Toten hervorkommen, und keine Beschreibung seines Gerichts entwirft¹⁾).

b) Die Überordnung des Glaubens über alle anderen Betätigungen.

Weil das Ziel dieser Darstellung Jesu im Glauben liegt, wird stark ausgesprochen, daß die Vollkommenheit der göttlichen Liebe sein Wirken über den Vollzug des Rechts erhebt. Sein Beruf ist, das Leben zu geben; er ist nicht gekommen, um zu richten, und steht nicht als der Verkläger derer vor Gott, die ihn verwerfen. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, weshalb die letzten Verheißungen ihn nur als den beschreiben, der zu den Seinen kommt und sie mit sich vereint. Darin ist kein Protest gegen den Rechtsvollzug zu suchen; vielmehr wird gesagt, daß das Gericht zum Werk des Vaters und des Sohnes gehöre, da ihm der Vater das Gericht ganz übergeben habe. Durch seine Gegenwart entsteht unmittelbar auch der Rechtsvollzug, weil der, der nicht glaubt, dadurch gerichtet ist, daß er nicht glaubt; dadurch ist ihm Gottes Gabe versagt. Aber das Ziel seiner Sendung erhält Jesus von der göttlichen Liebe, durch die er dem Glaubenden das Leben zu geben vermag²⁾).

Damit ist weiter parallel, daß der Bußruf Jesu bei Johannes vollständig in die Anbietung der göttlichen Gabe eingeschlossen ist. Johannes führt nicht zuerst in die Erkenntnis der Sünde, hernach zu ihrer Abstoßung und dadurch zur Gemeinschaft mit dem Christus und zum Glauben, sondern er beginnt mit dem Glauben, weil Gottes Gabe von oben her in die Menschheit tritt und in sich selbst den Grund des Glaubens trägt. Bei Gott beginnen seine ersten Sätze und gehen nun in den Gegensatz der Welt gegen Gott hinab und dieselbe Bewegung formt den geschichtlichen Bericht. Nicht die Bußpredigt des Täufers wird dargestellt, sondern wie er die Herrlichkeit Jesu offenbart und den Jüngern zum Glauben hilft. An Jesus wird gezeigt, wie er sowohl einem Nikodemus als einer Samariterin die göttliche Gabe erkennbar macht, und nun entsteht daraus der Kampf gegen ihn und sein Kreuzesweg.

Johannes hat es aber verstanden, das Wort Jesu so auf den Glauben allein zu beziehen, daß die Verslossenheit Jesu gegen das Böse, in der er selber steht und in die er die Seinen stellt, vollständig deutlich bleibt. Darum zeigt er die Geschiedenheit des Lichts von der Finsternis, der Liebe vom Haß, der Wahr-

¹⁾ 14, 3. 5, 28. 29. — ²⁾ 3, 17. 18. 5, 45. 22. 27. 30.

heit von der Lüge, des Lebens vom Tod, Gottes von der Welt. Wo das eine Glied dieses Gegensatzes vorhanden ist, ist das andere ausgeschlossen. Aber die Lösung von der Welt und von ihrem ungöttlichen Begehren gewinnt Johannes von Jesus aus und begründet durch den Anschluß nach oben die Trennung nach unten hin. Die Kraft seiner Stellung beruht wesentlich darauf, daß er zwar die Energie der Abstoßung nicht weniger deutlich zum Ausdruck bringt als die des Anschlusses, aber in der Verbundenheit mit dem Christus auch die Geschiedenheit von der Sünde und vom Tod gewinnt. Daher sah Johannes im Kampf der Judenschaft gegen Jesus ein Hauptthema des Evangeliums, weil an ihm der Unglaube sichtbar wird, wodurch sich auch der Einblick in die Begründung und die Art des Glaubens vertieft. Wie es zum Unglauben kommt, macht sichtbar, wie der Glaube entsteht, und der Sturz, in den der Unglaube führt, verdeutlicht, was der Glaubende besitzt. Johannes hat den ethischen Grund dieses Kampfs scharf beleuchtet. Die auf Mord Sinnenden und der das Leben Spendende, die Lügenden und der, der die Wahrheit redet, die Söhne des Teufels und der Sohn Gottes stehen gegeneinander. Ihr verwerflicher Wille bringt ihnen aber deshalb den Tod, weil er sie ungläubig macht.

Über den positiven Inhalt des Bußrufs Jesu, der die Anleitung zum guten Werk gibt, enthält Johannes wenig. Aber der Gedanke an einen untätigen Glauben kann bei ihm nicht entstehen, weil der, der dem Christus glaubt, im Kreise derer steht, die einander lieben. Er unterläßt aber jede spezielle Anleitung zum Werk. Nur auf die innerliche Voraussetzung des richtigen Handelns, einzig auf die Liebe, die unmittelbar mit dem Glauben entsteht, bezieht sich Jesu Gebot. An der Liebe wird nachdrücklich auch die Entsagung, zu der sie fähig macht, der Verzicht auf die Größe und sogar auf das Leben dargestellt¹⁾. Dagegen fehlen die Normen ganz, durch die Jesus den Jüngern zur richtigen Schätzung des Gelds, zur Ordnung der Ehe und der Gemeinde und zur Ausführung des Apostelberufs geholfen hat.

Auch im Verhältnis zwischen dem Glauben und Erkennen bewährt sich, daß das Motiv, das diese Darstellung Jesu beherrscht, der Glaube ist. Johannes gibt der Erkenntnis den höchsten Gegenstand, da er uns nicht wie die ältere Darstellung nur die Sentenzen vorlegt, durch die Jesus das Verhalten der Jünger ordnete, sondern sein inwendiges Leben, seinen Verkehr mit dem Vater sichtbar macht. Die Erkenntnis, die er an Jesus zeigt und die er der Kirche geben will, bekommt aber ihre

¹⁾ 1, 13. 34. 15. 12, 25. 26.

Gestalt durch die Liebe. Diese will den kennen, für den sie lebt, macht das Denken von der Furcht frei und läßt die Denkarbeit, weil sie handeln will, nicht vorher enden, ehe ein vollendetes Erkennen, die Gewißheit, erreicht ist, die uns den entschlossenen Willen gewährt. Gleichzeitig überträgt aber die Liebe auch auf die Erkenntnis ihren Gegensatz gegen die selbstische Begehrung, die ihren Gegenstand von sich weg in die Ferne schiebt und ein Ding aus ihm macht, über das sie sich erhebt, um es zu durchdringen und es in ihre Gewalt zu bringen. Statt dessen will die Liebe nur das Eine wissen, wie der zu Erkennende ihr die Gemeinschaft gewährt. Das setzt dem Denken Schranken, weil es nun an das gebunden ist, was ihm gegeben wird, an das, wodurch der, der es erkennen will, sich selber ihm zeigt. Darum hat die Erkenntnis bei Johannes beides, sowohl Gewißheit, die unberührt vom Zweifel und von der Sorge in das Denken die vollendete Bejahung legt und kein Verlangen nach Theodize und Apologetik hat, als Begrenztheit, die nur das besitzen will, was ihr gegeben ist, und sich nicht gegen das Geheimnis sträubt. Denn er beurteilt die Erkenntnis Gottes als Gottes Gabe, die auf der Lebensgemeinschaft beruht, die Gott dem Menschen mit sich gewährt. Weil die Beziehung, in die der Mensch zu Gott dadurch tritt, daß er ihn erkennt, nicht vom Menschen erarbeitet, sondern ihm von Gott verliehen wird, ist der Grund aller Gewißheit über Gott das Zeugnis, das Gott für sich selbst ablegt. Dieses Zeugnis wird dem Glaubenden nicht nur durch die Gemeinde und ihre Lehre und Schrift vermittelt, sondern tritt inwendig in ihm hervor. Wer Gott hört, von ihm lernt und gezogen wird, nimmt sein Werk wahr¹⁾. Das kommt auch im Wahrheitsgedanken des Johannes zum Ausdruck. Wie das Wirkliche, das uns die Wahrheit zum Bewußtsein bringt, nicht vom Menschen hervorgebracht wird, sondern Gottes Werk ist, so ist auch die Wahrheit nicht ein Erzeugnis seiner Denkarbeit, so daß sie erst in seinem Bewußtsein entstände, sondern besitzt ein objektives Dasein und von Gott ihr gegebene Macht. Sie bietet sich dem Menschen an, damit sie von ihm aufgenommen werde, und nur durch sein empfangendes Verhalten wird sie sein Eigentum. Deshalb ist bei Johannes der Geist mit der Wahrheit vereinigt. Weil die Wahrheit Gottes Eigentum und Gabe ist, tritt sie in die Erkenntnis des Menschen durch das Wirken des Geistes ein. Darum beschrieb Johannes Jesus nicht als einen Entdecker oder Erfinder, sondern als den Zeugen, weil die Wahrheit nichts anderes als

¹⁾ 5, 37. 6, 44. 45.

den Zeugen braucht, der sie gegen die vertritt, die ihr widersprechen¹⁾; und darum erläutert er das, was die Wahrheit ist und gibt, durch das Licht. Es strahlt von Gott aus in die Welt hinein und ist nicht das Erzeugnis des Menschen; dieser erhält das Vermögen zu sehen dadurch, daß ihn von Gott her das Licht bestrahlt, und das Vermögen zu hören dadurch, daß ihn Gottes Wort erreicht.

Durch die Einigung der Erkenntnis mit der Liebe ist auch ihre Beziehung zum Glauben geordnet. Die Schätzung, die Johannes dem Glauben gewährt, überträgt sich auch auf die Erkenntnis, vor allem auf denjenigen Vorgang, mit dem die Erkenntnis beginnt, auf das Sehen, da der Glaube durch die Wahrnehmung seinen Grund und Inhalt erhält. Mit dem das Wirken Gottes erfassenden Blick verband Johannes sofort ohne Spaltung den Besitz des Lebens; für den, der Gott kennt, gibt es kein Sterben mehr²⁾. Da aber das selbstische Verlangen von der Erkenntnis gänzlich abgeschieden bleibt, wird jeder Frage die Antwort versagt, die nur nach Erkenntnis begehrt. Wie das Gott seiende Wort in Gott entstehe, wie die Finsternis entstanden sei, in der das Licht scheint, wie das Wort und das Fleisch in Jesus beisammen seien, durch welche Vorgänge die Geburt aus dem Geist erlebt werde, wie Jesu Fleisch und Blut von uns genossen werden können, solche Fragen werden weder gestellt noch beantwortet. Es wird nur das gesagt, was nach dem Urteil des Johannes den glaubenden Anschluß an Jesus zu bewirken vermag, während im Evangelium nicht eine einzige spekulative Gedankenreihe, mögen wir uns die für Johannes erreichbare Spekulation noch so kindlich oder phantastisch denken, vorkommt. Daher hat die theologische Spekulation zwar die johanneische Erkenntnis dankbar benützt, sie aber immer durch ihre eigenen Gedanken ergänzt. Das gilt von Origenes, wenn er seine Logoslehre bei Johannes fand, genau so wie von denen, die heute die philonischen Sätze über den Logos bei ihm lesen oder bei ihm einen Dualismus entdecken oder die Transsubstantiation bei ihm finden. Alle diese Sätze bleiben nicht da stehen, wo Johannes endet, weil seine Aussagen ihre intellektuellen Wünsche nicht befriedigen. Johannes hielt sie für genügend, weil er um des Glaubens willen schrieb, nicht wegen einer Theorie.

¹⁾ Die Erkenntnislehre des Johannes behält dadurch, daß der Begriff „Zeuge“ sie bestimmt, die jüdische Art in weiter Entfernung von der griechischen Logik, die Syllogistik war. Der Rabbiner betrieb und schätzte einzig den Zeugenbeweis, da er als Theologe Jurist, als Lehrer Richter war und darum sein Ziel darin hat, Tatbestände zu beurteilen. Diese werden aber durch das Zeugnis festgestellt. — ²⁾ 17, 3. 6, 40. 12, 45.

4.

Das Neue im Christusbild.**a) Die Sohnschaft Gottes.**

Den Grund, der den Glauben auf Jesus wendet, spricht Johannes mit dem Satz aus, daß Jesus der Sohn Gottes sei. Der Sohnesgedanke ist sein Hauptbegriff und in seiner Entfaltung besteht seine theologische Leistung, soweit von einer solchen gesprochen werden kann. Denn der Sohnesgedanke gab ihm beide Voraussetzungen des Glaubens, sowohl die Abhängigkeit Jesu von Gott, durch die er das göttliche Wort spricht und das göttliche Werk wirkt, als seine selbständige Herrschermacht, durch die er der Menschheit die göttliche Gabe verschafft. Damit hat aber Johannes den Christusgedanken nicht preisgegeben oder abgeschwächt; denn da Jesus der Menschheit die göttliche Gabe bringt, wird er dadurch, daß er die Gemeinde der Glaubenden schafft, ihr Herr. Johannes urteilt aber, daß der Christusgedanke eine Erklärung und Begründung verlange. Wieso ist der König der Juden der, mit dem sich alle im Glauben zu einigen haben? Um den Grund, die Art und den Umfang der Herrschaft Jesu darzustellen, dazu dient Johannes der Sohnesgedanke. Sie beruht darauf, daß er sein Leben von Gott und für Gott hat. Von der Sohnschaft Gottes aus stand Johannes nun sofort im Universalismus. Durch sie bringt Jesus nicht nur für die Geschichte Israels, sondern für die der Menschheit die Wendung. Weil Gott in ihm erkannt wird, darum ist er für alle der, den sie bedürfen, der dem fundamentalen Verhältnis, in dem alle Geschaffenen zu Gott stehen, die Vollendung gibt¹⁾.

Die Sohnschaft Gottes besitzt Jesus in dem vom Bewußtsein beleuchteten, persönlichen Bereich seines Seins, nicht durch eine Kraftübertragung oder Substanzgemeinschaft mit Gott, die ihn unter oder neben seiner Persönlichkeit, ohne diese zu berühren, an Gott bände. Darüber haben die Aussagen des Johannes eine absichtliche Deutlichkeit, da er die Gottmenschheit, die er uns an Jesus zeigt, vollständig von den 'gnostischen, magischen Vorstellungen entfernen will. Die Sohnschaft Jesu gibt ihm den Anteil an Gottes Liebe und deshalb auch den an seiner Macht und die Einzigkeit seiner Sohnschaft bewirkt, daß dieser Anteil eine vollständige Gemeinschaft ist. Aus der Liebe Gottes, die ihm gegeben ist, entsteht sein Vermögen zur Mitwirkung mit Gott in unbegrenzter Weise und diese geschieht, weil sie auf

¹⁾ 1, 3. 9.

der Liebe Gottes beruht, dadurch, daß der Sohn den Willen des Vaters wahrnimmt und tut und sein Werk zur Vollendung bringt. Er hat die Sohnschaft, weil er den mit der Liebe identischen Gehorsam hat. Nun gibt es aber auch kein Werk Gottes, das der Vater nicht dem Sohn übergäbe¹⁾).

Darum besteht die Herrlichkeit Jesu nicht nur in seiner künftigen Herrschaft, sondern sie haftet an seiner Sohnschaft und wird mit jeder Erkenntnis Jesu wahrgenommen. Denn die Gemeinschaft des Wollens und Wirkens mit Gott, in der er steht, ist Herrlichkeit, weshalb er durch sein irdisches Leben die Verherrlichung Gottes bewirkt²⁾. Johannes hat es aber vermocht, Jesu Herrlichkeit so zu beschreiben, daß jeder Schein von egoistischer Sucht und eigenmächtiger Erhebung von ihr ferngehalten ist. Dies erreicht er dadurch, daß er an Jesus die völlige Unterordnung aller Bewegungen seines Willens unter das Gottesbewußtsein sichtbar macht. Jesus begehrt nichts als die Gemeinschaft mit dem Vater, setzt seine Herrlichkeit in keinen anderen Besitz, greift, um sie sich zu verschaffen, weder nach den Dingen noch nach den Menschen, sondern bringt sein Begehren darin völlig zur Ruhe, daß er den Vater kennt und für sich hat, und faßt auch sein Verhältnis zum Vater so auf, daß seine Gemeinschaft mit ihm in seiner Gebundenheit an ihn besteht. Sein Besitz entsteht daher aus seinem Empfangen, seine Macht aus seiner Selbstlosigkeit, seine Herrschaft aus seinem Gehorsam.

So kommt auch in der Darstellung Jesu ein Gedankengang zur Durchführung, den man Spiritualismus heißen kann. Johannes faßt den Gottesgedanken personhaft, setzt deshalb Jesu Verbundenheit mit Gott in seine Erkenntnis und Liebe des Vaters und schätzt sie als seinen ganzen Besitz und seine ganze Herrlichkeit. In diesen inwendigen, geistigen Vorgängen besteht ihm das Wesentliche an der Geschichte Jesu. Darum fällt sein messianisches Handeln hier vollständig zusammen mit der Gott offenbarenden Funktion. Daraus gewinnt Johannes sowohl die vollständige Trennung von allen Formen der Frömmigkeit, die sich Jesus widersetzen, als die Kraft seiner Verbundenheit mit ihm. Es kann für den Menschen keinen Anteil an der Liebe Gottes geben, der nicht in der Verbundenheit mit dem Sohn begründet wäre. Ein Anspruch an Gott im Gegensatz zum Sohn ist nichtig und unerfüllbar, weil Gott die Liebe zum Sohn niemals bricht. Wer sich vom Sohn trennt, hat Gott verloren³⁾. Dagegen ist

¹⁾ 5, 19—30. 4, 34. 8, 28. 29. 12, 49. 14, 10. — ²⁾ 1, 14. 12, 28. 13, 31. 7, 4. 22. — ³⁾ 3, 18. 8, 19. 36. 45; vgl. 1 Joh. 2, 23.

mit dem Anschluß an ihn der Einschluß in Gottes Liebe und damit der Übergang vom Tod in das Leben vollzogen. Da die Glaubenden an ihm sehen, daß er im Vater ist, wissen sie, daß ihnen seine Gemeinschaft mit ihnen die Verbundenheit mit Gott gewährt. Denen, die an ihn glauben, gilt es deshalb als das höchste Gut, daß sie ihn kennen, bei ihm bleiben und da sind, wo er ist¹⁾. Indem er sie mit sich vereint, übt er an ihnen sein Königsrecht aus. Sein messianisches Handeln besteht nicht in der Unterwerfung der Welt, auch nicht in der Verwandlung der Gemeinde, sondern darin, daß er ihr die Erkenntnis seiner Sohnschaft gibt. Auch der Besitz der Christenheit hat darum rein geistige Art an sich und besteht nicht in sichtbaren Wirkungen oder Kräften und in dinglicher Habe. Alle Glieder des Gedankens hängen hier mit voller Konsequenz aneinander: wie der Vater sich durch seine Liebe und sein Gebot zu Jesus als Vater verhält, so übt Jesus in der Liebe und im Gehorsam die Sohonestat und die Gemeinde besitzt seine Gabe dadurch, daß sie glaubt und liebt.

Seinen Spiritualismus faßt Johannes aber nicht so, daß er für das Inwendige und Geistige auf die Versichtbarung verzichtete und die natürliche Seite am menschlichen Leben entwertete. Vielmehr muß das Inwendige offenbar werden; denn der Wille Jesu ist Liebe, die die Gemeinschaft herstellen will. Der auswendige Akt bleibt aber, sofern er in einem Werk besteht, ein Zeichen, das über sich hinaus auf das Inwendige zeigt, und sofern er im Wort besteht, ein Zeugnis, das sein verborgenes Verhältnis zum Vater beglaubigt. Sogar der Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern wird unter den Gesichtspunkt »Zeichen« gebracht²⁾, ohne daß daraus geschlossen werden darf, daß Johannes den Auferstehungsgedanken nur widerwillig aus der Tradition übernehme und sich durch ihn nur die Unsterblichkeitsidee veranschauliche, da der Osterbericht deutlich zeigt, daß er mit seinem Glauben an jenen Vorgängen ernst beteiligt ist. Sie bleiben aber etwas Begrenztes und Einzelnes neben der steten Gegenwart des Christus bei den Seinen und seiner künftigen, ewigen Vereinigung mit ihnen. Dadurch, daß das einzelne Erlebnis das stetige Verhältnis begründet und offenbart, erhält es seinen Wert.

Daher fehlt auch jede Bemühung, die griechische Kirche, in der und für die Johannes schrieb, in eine unmittelbare Beziehung zur irdischen Arbeit Jesu zu bringen. Nicht einmal einen Missionsbefehl, etwa so, wie ihn Matthäus gibt, lesen wir

¹⁾ 5, 24. 6, 56. 15, 4—7. 17, 24. — ²⁾ 20, 30.

bei ihm¹⁾. Das den Schluß bildende Gebet Jesu dankt für den damals erreichten Erfolg seiner Arbeit, ohne seinen kleinen Umfang zu verbergen. Die Jünger, die jetzt mit ihm vereinigt sind, sind, so klein und schwach ihre Schar ist, das, was ihm der Vater gab und wofür er ihn preist, weil Gott dadurch sich selbst und seinen Sohn verherrlicht hat. Denn zur Offenbarung des Vaters und zur Ausführung des Werks, das er dem Sohn übergeben hat, dienen auch die Wenigen, die bei Jesus blieben; an ihnen zeigt er allen, was er ist und gibt. Die Jüngergemeinde wird zum Zeichen, an dem der bleibende, immer wirksame Gotteswille sichtbar wird. Was er ihnen gegeben hat, gibt er allen Glaubenden. Indem er sie durch sein Sterben und durch seine Erhöhung zu sich zieht und bei sich erhält, wird sein Heilandsamt der Welt offenbar.

Das gab Johannes seine Freiheit gegenüber den einzelnen Ereignissen, aus denen die Geschichte Jesu bestand²⁾. Sie beruht auf der Überzeugung, daß Jesu Werk nicht in den einzelnen Leistungen seiner irdischen Arbeit aufgehe und ihre Unentbehrlichkeit nicht in dem bestehe, was unmittelbar durch sie entstand, sondern darin, daß seine Worte und Werke den inwendigen Besitz sichtbar und wirksam machen, der ihn als den Sohn erkennbar macht. Johannes verkündigt Jesus in der Überzeugung, daß das Evangelium mit dem Satz vollständig gesagt sei: Jesus ist der Sohn. Die Erhebung über die einzelnen Ereignisse wird auch dadurch herbeigeführt, daß Johannes einen lebhaften Eindruck von der positiven, unwiederholbaren Einmaligkeit der Geschichte hat, die den Späteren nie mehr ganz deutlich werden kann. Mit der räumlichen und zeitlichen Entfernung der apostolischen Predigt von ihrem Ausgangspunkt mußte sich diese Erkenntnis stark hervordrängen und doch beschreibt Johannes Jesus im Gedanken, mit seiner Geschichte sei das geschehen, was alle in die Gegenwart Gottes stelle und allen das Leben gebe. Auf die Frage, was das Bleibende und Wesentliche an der Geschichte Jesu sei, antwortete er: nicht der einzelne Spruch, auch nicht die einzelne Tat; das Bleibende ist die Person in ihrer vollständigen und darum ewigen Ver-

¹⁾ Durch 12, 20—24 wird nur gezeigt, daß die Erinnerung an die Griechen Jesus nicht vom Kreuz zurückgehalten hat, und dieselbe Regel wird ausdrücklich auch für die Jünger gültig gemacht. — ²⁾ Die Freiheit, mit der Johannes seinen Bericht neben die älteren Texte stellt, wird gegenwärtig gewöhnlich mit der des Poeten verglichen, der sich nach seinem Ermessen seinen Stoff so gestaltet, wie er seinem Empfinden entspricht. Mit dem poetischen Bilden verbindet sich aber nie Glaube, sondern das klare Bewußtsein, daß dem poetischen Gebilde die Wirklichkeit fehlt.

bundenheit mit Gott. Diese Gewißheit entsprach unmittelbar dem, was als Gottesgedanke vor ihm stand. Gottes Leben besteht nicht nur in einzelnen Akten und zeitlich begrenzten Wirkungen. Er ist. Das gilt auch von Jesus. Was er ist, gestaltet sein Handeln. Er erwirbt sich nicht durch seine einzelnen Akte die Sohnschaft und die Herrschaft, sondern er hat sie um deswillen, was er in seinem stetigen Verhältnis zu Gott ist, und wenn dieses ans Licht tritt, dann ist allen gezeigt, daß sich ihr Glaube an Jesus wenden kann und soll.

b) Die Ewigkeit Jesu.

Da Johannes Gott eine Bejahung darbrachte, die das vollendete »Er ist« aussprach, stößt sein Gottesbewußtsein die Beweglichkeit, das Schwanken und Werden, den Eintritt der Zeit in Gottes Willen und Werk ab. Das, was im Geschichts-
lauf unter zeitlichen Bedingungen durch Gott entsteht, enthält ein Seiendes. Sein Wort war im Anfang; es entstand nicht erst dann, als die Welt begann und der Mensch es vernahm; es wird nicht in der Geschichte. Die Wahrheit entsteht nicht durch das menschliche Denken und Reden; sie ist und der Beruf dessen, der sie ausspricht, besteht darin, daß er als ihr Zeuge für sie spricht. Der Sohn wird nicht, sondern ist, ehe Abraham ward, und sein Verhältnis zu Gott hat Unbeweglichkeit. Das Eigentum des Christus entsteht nicht erst dadurch, daß er es jetzt sucht, erwirbt und zu sich bekehrt; sie sind sein, weil sie Gottes sind. Der Hirt kennt die Seinen und die Schafe sind nicht erst dann sein Eigentum, wenn er in die Hürde tritt; darum hören sie seine Stimme¹⁾. Die ganze Betrachtung der in der Zeit geschehenden Geschichte ist unter das Urteil gestellt, Gottes Wille bleibe unerschüttert und geschehe unwandelbar. Daraus leitete aber Johannes nicht die Folge ab, daß die Geschichte leer sei oder, wie die Griechen ihn deuteten, bloß das versichtbare, was im verborgenen Bereich Gottes längst schon sei, sondern er schrieb auch dem zeitlichen Vorgang produktive, kausale Wirksamkeit zu. Gott tut seine Werke, gibt den Sohn der Welt und hat in ihm eine Gegenwart, die sein zeitliches Dasein durchzieht. Ebenso wirkt er im Glaubenden, zieht ihn zu sich, gibt ihn Jesus und erzeugt ihn ins Leben²⁾, weshalb sich Gottes Liebe, die auf den Glaubenden gerichtet ist, in dem vollendet, was dieser erlebt und tut. Ohne diese Akte bestände das »Wesen« nicht; sie machen es

¹⁾ 1, 1. 18, 37. 8, 58. 10, 3—5. — ²⁾ 5, 17. 10, 38. 6, 44. 45. 17, 6. 9. 3, 3.

nicht bloß sichtbar, sondern wirksam, so daß es durch sie und in ihnen seinen Bestand und seine Wirklichkeit hat. Aus dem »Ich bin« Jesu entsteht sein Erkennen und Lieben, sein Zeugen und Wirken und sein Gehorsam ist nicht nur eine Darstellung seiner Sohnschaft, sondern sie besteht und erhält sich durch ihn. Ebenso erwächst aus dem Einschluß der Gemeinde in das ewige Kennen und Lieben Gottes diejenige Verbundenheit mit ihm, die ihre Lebensgeschichte erfüllt. Darum verschwindet auch bei Johannes, obwohl sein Blick auf der ewigen Art des göttlichen Lebens ruht, die vor Gott gültige Macht des menschlichen Willens nicht. Wie der Sohn durch Gottes Wirken nicht in eine willenlose Passivität versinkt, vielmehr dadurch selbst zum Wirker der göttlichen Werke wird, ebenso besitzt beim Menschen das Tun der Wahrheit, die Bewahrung der Worte Jesu und die Erfüllung der göttlichen Gebote den vollen Ernst eines kausalen Akts, durch den die Verbundenheit mit Jesus entsteht und sich erhält¹⁾. Parallel damit wird der Mensch dadurch Knecht der Sünde, daß er sie tut, und vom Licht dadurch getrennt, daß er die Finsternis liebt²⁾. Die Verweigerung des Glaubens, zu der den Menschen sein Lügen, Hassen und Töten nötigt, bewirkt seine Geschiedenheit von Gott.

Richtiger als der Satz, daß das Gottesbewußtsein des Johannes den Weltlauf zur bloßen Erscheinung entwerte, war diejenige Deutung seiner Worte, die durch sie an die Prädestinationslehre erinnert wurde, weil das, was Gottes Eigentum ist, und das, was er nicht als sein Eigentum anerkennt, durch eine von Gott selbst begründete Grenze von einander geschieden sind. Johannes hat aber nirgends den göttlichen Beschluß so über den Zeitlauf hinaufgestellt, daß er zwischen beiden eine Antithese stiftete und den vorzeitlichen Rat Gottes auf die eine, den Geschichtslauf auf die andere Seite stellte. Für ihn sind vielmehr die Beziehungen Gottes zur Welt, die alles menschliche Erleben und Tun gestalten, in der Gegenwart wirksam. Nicht ein Früher und ein Jetzt, sondern ein Oben und ein Unten, Göttliches und Menschliches stehen bei Johannes zueinander im Gegensatz und jenes hat den unerschütterlichen Bestand und die wirkende Macht.

Aus der Bezeugung des ewigen Lebens Jesu in Gott machte Johannes deshalb einen Hauptsatz seiner Verkündigung, weil die Vollständigkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater durch sie offenbar wird. Ewig nannte Johannes Jesus nicht nur so, daß er die kommende Vollendung wirkt, sondern auch so, daß

¹⁾ 3, 21. 8, 51. 14, 15. 15, 10. 2. — ²⁾ 8, 34. 3, 19.

er am Schöpfungswerk teilhat. Damit ist die vollständige Überordnung Jesu über alle und der Universalismus seiner Sendung gesichert. Die Menschheit entstand durch ihn und nichts wurde ohne ihn. Nicht erst durch die Verkündigung seiner Botschaft entsteht die Beziehung des Menschen zu ihm, sondern sie geht allen Ereignissen der individuellen oder allgemeinen Geschichte voran. Er ist das Licht aller, die in die Welt kommen¹⁾.

Das gibt dem Unglauben die Schwere, da er das durch die Schöpfung entstandene Verhältnis zu Christus zerreißt. Wer ihn nicht erkennt, kennt den nicht, durch den er geworden ist, und bestreitet das Recht dessen, dem er gehört; die ihm Eigenen nahmen ihn nicht auf. Ebenso gewinnt der Glaube dadurch die Vollendung. Wie der Jude sich durch den Glauben an Jesus das bewahrt, was ihm durch Abraham und Mose gegeben war, so besitzt auch der Grieche im Glauben an Jesus die Vollendung derjenigen Beziehung zu ihm, die von Anfang an seinen Lebenslauf gestaltet hat. Weil er zu den Schafen Jesu gehörte, deshalb rief ihn der Hirt herbei²⁾.

Immer haftete am Messianismus der Gedanke, daß der Christus das vollende, was Gott in der Vorzeit begonnen habe. Als das Begonnene, was noch unfertig blieb und auf die Vollendung wartet, stellte sich zunächst Israel dar. Dadurch, daß dieses dem Gericht verfllt, wird aber das Ziel des Christus, das zu vollenden, was Gott begonnen hat, nicht erschüttert, sondern es wird dadurch sichtbar, daß der Anfang, auf den sich sein Werk zurückbezieht, nicht bloß die Berufung Israels oder die Gesetzgebung, sondern wirklich der Anfang, das Werden der Schöpfung und der Ursprung der Menschheit ist. Die Erscheinung des Christus in der Zeit und sein Werk innerhalb der Geschichte führt das mit dem ersten Anfang Begründete in die Vollendung hinauf.

Daraus entstand ein starkes Problem, das dem vergleichbar ist, das sich aus der Herrschaft des Gesetzes vor der des Christus ergab. Johannes kannte nun eine doppelte Offenbarung, die Erleuchtung aller durch das bei Gott seiende Wort und die Berufung der Gemeinde zu Gott durch den Menschen Jesus. Er einigte beide so, daß er die überirdische Wirksamkeit des Christus nicht als Ersatz für seine irdische Arbeit, sondern als ihren Grund verstand, aus dem sie ihre Macht erhält. Er hat die Würde Jesu nicht bloß dadurch begründet, daß er am Schpferwerk beteiligt war, sondern zuerst und vor allem dadurch, daß er in seiner menschlichen Lebensgestalt die Sohn-

¹⁾ 1, 3. 9—11. — ²⁾ 1, 10. 11. 11, 52. 10, 16.

schaft besaß und offenbarte. Durch das Geheimnis soll nach der Absicht des Johannes das Offenbare nicht dunkel, sondern tief werden. Weil er aus dem ewigen Sein Jesu nicht die Entwertung der Geschichte, sondern ihre wirksame Macht ableitete, durch die sie ewige Erträge schafft, ist uns mit der Kenntnis des irdischen Christus nicht nur das gegeben, daß wir wissen, daß der ewige Christus vorhanden ist, sondern er wird als Christus nur dadurch für uns wirksam, daß er in die Welt kam und uns durch seine Botschaft zu sich beruft. Denn die Geschichte ist nicht nur unsertwegen nötig, damit wir ein Wissen von Gottes Gabe erhielten, sondern sie hat auch vor Gott Wirksamkeit, wird durch ihn gemacht und durch ihn zu ihrem ewigen Erfolg gebracht.

Der Begründung des Werkes des Christus auf seine Schöpferstellung entspricht seine Ausdehnung auf die gesamte Menschheit, die es mit seiner neuen Offenbarung erhalten wird. Denn »am letzten Tage« ist er der Richter aller und auch der alle lebendig Machende, da das Gericht über die Toten ihre Wiederbelebung voraussetzt. Aber diejenige Folge, die ein Logiker vielleicht aus der Schöpfermacht des Christus ableiten mag, daß auch sein rettendes Wirken die ganze Menschheit erfasse und alle in das ewige Leben führe, hat Johannes nicht gezogen, weil in seinem Gottesgedanken der Rechtsbegriff unerschütterliche Festigkeit besaß. Johannes hat die göttliche Notwendigkeit der Rechtsvollstreckung dadurch mächtig bezeugt, daß, obwohl alles durch Jesus geworden ist, doch nicht alle sein Eigentum sind und, obwohl ihn Gott der Welt gegeben hat, nicht die Welt in ihrer Gesamtheit das Leben hat, sondern die Glaubenden es in ihm haben. Es glauben aber nicht alle. Das sagt Johannes mit tiefem Ernst, suchte aber darüber keine Theorie. Es war ihm genug, dem Glaubenden die Festigkeit seiner Verbindung mit Christus, dem Nichtglaubenden die Schuld und zerstörende Macht seines Streits mit Christus dadurch zu zeigen, daß er den durch die Schöpfung entstandenen Anteil des Menschen an Gott in Jesus begründet sein läßt.

c) Das Wort.

Damit, daß bei Johannes die Ewigkeit und die kausale Macht der Geschichte zusammen bestehen, ist im Christusbild parallel, daß die Gottheit die Menschheit Jesu nicht aufhebt, sondern hervorbringt und leitet. Wäre für Johannes das Werk Jesu nicht an seine Menschlichkeit gebunden, so beschriebe er uns nicht sein menschliches Leben. Er will uns zeigen, daß Jesus so der

Sohn Gottes war, daß der Mensch Jesus durch das göttliche Wort wurde, weshalb vom Menschen Jesus gesagt werden kann, er sei aus dem Himmel herabgekommen¹⁾. Diese Aussage wird tief verändert, wenn gesagt wird, das Interesse des Johannes gehe nur auf den Leib Jesu, nicht auf seine Menschlichkeit; dazu gibt aber die Verwendung der Formel »Fleisch« im Gegensatz zur Gottheit kein Recht.

Das »Fleisch« wendet die Aufmerksamkeit nie bloß auf die Körperlichkeit, ein Begriff, der im johanneischen Gedankengang überhaupt keine selbständige Bedeutung bekommt, auch in seiner Ethik nicht. Das Große an Jesus besteht ihm nicht darin, daß sich hier die Gottheit gleichsam ein Gefäß durch einen Leib gab, sondern die Person Jesu mit ihrem inwendigen Erkennen und Handeln ist der Gegenstand seiner Verkündigung und seines Glaubens und sie beschreibt er als eine menschliche.

Einen erklärenden Satz, dersagt, wie die Ewigkeit und Schöpfermacht zum Merkmal des durch seine Geburt entstandenen Menschen Jesus wird, gibt Johannes durch seine Aussagen über das Wort, das vor dem Werden der Welt bei Gott war und an allem Anteil hat, was Gott ist. Darum ist es der Wirker der Welt. Indem es Fleisch wird, ist sicher gestellt, daß der dadurch entstandene Mensch in der vollständigen Geeinheit mit Gott steht und die Herrlichkeit Gottes besitzt. Die jüdische Tradition, die die wirksame, schöpferische Kraft mit dem göttlichen Wort vollständig eint, und die Aussagen Jesu über die nicht nur beschreibende, sondern gebende Macht des Worts²⁾ machen gewiß, daß sich Johannes das Wort als die kausale Potenz dachte, durch die die Menschheit Jesu entstand, bestimmt und geleitet wurde, und dies wird durch die Worte Jesu über die Begründung seiner einzelnen Lebensakte, seines Redens und Wirkens in Gott bestätigt. Nach dem Urteil des Johannes ging Jesus mit seinem menschlichen Leben, seinem Willen und Denken, aus dem göttlichen Wort hervor, nicht als ein von ihm sich ablösendes Gebilde, sondern als bleibend mit ihm geeint.

Damit hat Johannes jedes Schwanken der Frömmigkeit zwischen Jesus und Gott verhindert und die Erinnerung an Jesus vollständig mit dem Gottesbewußtsein vereint. Die ältere christologische Formel, die Jesus im heiligen Geist leben und wirken läßt, reichte in dieser Hinsicht nicht zu und die Vermutung ist nicht überkühn, daß Johannes dies empfand. Wurde der Christus als ewig gedacht, so stellte sich für die Vorstellung der Gemeinde leicht ein ewiger Mensch neben den ewigen Gott³⁾.

¹⁾ 1, 1. 3, 13. 6, 33. 38. 16, 28. — ²⁾ Gesch. des Christus 135. — ³⁾ Man

Solche Vorstellungen hebt Johannes auf: das Wort ist das Ewige und Jesus ist es deshalb, weil er das Wort ist. Solange die Verkündigung Jesu ihren Gegenstand an seinem Werk in der Menschheit hatte, reichte der Geistbegriff aus, um sein Herrscherrecht zu begründen, da er deshalb, weil er den Geist hat, nach Gottes Willen und in Gottes Kraft zu handeln vermag. Seit aber zum irdischen Werk Jesu die Darstellung seines himmlischen Wirkens in der Gemeinde hinzugekommen war und sich daraus die trinitarische Fassung des Gottesgedankens ergeben hatte, war eine Formel wünschbar, die Gottes Gegenwart in Jesus von derjenigen unterschied, die die Kirche hat. Das erreicht Johannes dadurch, daß er von den Glaubenden sagt, der Geist sei bei ihnen, und von Jesus, er sei das Wort. Und auch bei der Darstellung des auf der Erde geschehenden Werkes Jesu war durch den Geistgedanken noch nicht sicher verhindert, daß nur an eine begrenzte, vereinzelte Bewegung durch einen göttlichen Antrieb gedacht wurde, an Inspirationsvorgänge, durch die einzelne Worte von Gott empfangen, einzelne Werke mit Gott gewirkt würden. Denn die Entleerung zur »Kraft« widerfuhr dem Geistgedanken leicht. Bei Johannes besteht aber Jesu Hoheit nicht in einzelnen Handlungen, die er vollzieht, sondern in der stetigen Geeinheit seines persönlichen Lebens mit Gott. Für die beharrende Gegenwart Gottes in Jesus, wodurch er ihn in seinem bewußten Lebensstand gestaltet und sich durch ihn offenbart, kannte Johannes unter den vorhandenen Formeln keine, die ihm ebenso richtig schien wie das »Wort«¹⁾.

Einen völlig sicheren Schutz gegen die Deutung des Ziels Jesu durch dingliche Vorstellungen hat freilich auch sie nicht gewährt. Sätze wie der, Johannes meine mit dem Wort die Grundkraft der Welt, sind nicht ausgeblieben. Er hat sie aber seinen Lesern erschwert, weil das Wort an sich schon eine andere Vorstellung bei sich hat als die der Kraft und sofort an das bewußte, personhafte Leben Gottes denken läßt, sodann, weil Johannes betont, daß das Wort nichts geringeres als Gott sei und nicht unter ihn herabsinke, sondern die ganze Lebendigkeit und Wirksamkeit Gottes in sich habe. Von der Urkraft der Welt hat Johannes nie gesagt, sie sei Gott. Solche Deutungen verdenke an die moderne Deutung der paulinischen Aussagen über den Christus, die sogar bei Paulus einen ewigen Urmenschen findet. Sprachen Christen, die weniger klar als Paulus dachten, über die Ewigkeit Jesu, so mochten ihre Sätze leicht so klingen, als ob sie neben den ewigen Gott einen ewigen Menschen stellten. — ¹⁾ Auch Schechina, die Formel des Rabbinate für die Gegenwart Gottes bei Israel, war Johannes bekannt, 1, 14; er hielt sie aber mit Recht für weniger deutlich als das „Wort“.

mengen die johanneischen Aussagen mit der Erinnerung an stoische und ähnliche Gottesbegriffe, die bei Johannes gar nicht sichtbar werden. Er gab durch das »Wort« der menschlichen Person Jesu nicht in der Natur oder Kraft Gottes, sondern in der Weisheit und Liebe Gottes ihren Grund.

Warum das Wort Fleisch wurde, das wird nicht durch eine in Gott vorhandene Notwendigkeit erläutert. Weil Johannes beim Wort an Gottes Geistigkeit dachte, gab er die Antwort auf die Frage nur durch die Angabe über den Zweck seiner Sendung. Denn der Grund des Willens wird in dem offenbar, was er schafft. Daran, daß Jesus die Botschaft vom Vater bringt, den niemand sah, und das ewige Leben verleiht, das niemand hat, wird offenbar, weshalb das Wort Fleisch ward und Gott der Welt seinen Sohn gab¹⁾. Der Wille Gottes, der ihn sendet, wird in der Gabe erkannt, die er bringt, und diese macht offenbar, daß seine Sendung ihren Grund in der Liebe Gottes hat.

5.

Das Neue in der Beurteilung des Menschen.

Die Frage, was Johannes am Menschen, zu dem der Christus gesandt ist und den er im Glauben mit sich verbindet, für das wesentliche Merkmal hielt, durch das sich seine Beziehung zum Christus bestimmt, bekommt ihre Antwort durch den Begriff »Welt«, mit dem wieder eine der Überzeugungen genannt ist, die seine ganze Darstellung Jesu formten.

a) Die jüdische Welt.

Der Nachweis der Sohnschaft Gottes an Jesus und die Zusammenfassung der Menschen zur Welt bilden eine feste Einheit, weil der durch die Sohnschaft begründete Universalismus durch den Weltgedanken vollendet wird. Was Gott tut, ist für alle getan; weil Gottes Liebe Jesus seine Sendung gab, ist er der Welt gegeben und deswegen ist der Glaube, der nicht an die besonderen Eigenschaften der Einzelnen gebunden ist, sondern allen verliehen werden kann, das Mittel, durch das Jesus seine Gemeinde schafft.

Durch die zentrale Bedeutung, die Christus für das ganze Denken des Johannes hatte, war gegeben, daß sein Weltbegriff den Inhalt durch den Gegensatz bekam, der zwischen Jesus und den Menschen besteht. Dieser Gegensatz wird nicht durch die Willkür Einzelner oder durch die besonderen Verhältnisse

¹⁾ 1, 18. 5, 37. 6, 46. 3, 16.

der Judenschaft, sondern durch den überall vorhandenen Zustand der Menschheit verursacht, macht also die Art der Welt offenbar. Was gegen Jesus kämpft und was von ihm bekämpft wird, das ist bei Johannes nicht nur eine einzelne Verirrung, etwa der Pharisäismus, sondern der gemeinsame Wille aller, der den überall vorhandenen menschlichen Charakter ausmacht. Deshalb wird durch das Kreuz Jesu die Geschiedenheit der Welt von Gott sichtbar und nicht etwa Kajaphas und Gamaliel sind die Gerichteten, sondern das Gericht ist an der Welt vollzogen¹⁾.

Die Beziehung der Sendung Jesu auf die Welt entsteht bei Johannes nicht dadurch, daß er die jüdische Art und die Art der Welt als einen Gegensatz empfände, vielmehr gerade dadurch, daß auch der Jude die Art der Welt hat und ihr Glied ist. Hätte Johannes das Judentum Jesu mit seinem universalen Ziel in einen Konflikt gebracht und die Meinung vertreten, Jesus habe nicht Jude sein können, um seinen universalen Beruf mit seiner positiven und seiner negativen Wirkung auszuführen, dann hätte er sich vom ursprünglichen Standort Jesu und seiner Jünger weit entfernt. Johannes hat aber die Zugehörigkeit Jesu zur Judenschaft in keiner Weise verheimlicht, hat sie auch nicht als eine Schwierigkeit behandelt, die der Entschuldigung bedürfte. Er hat keine Spannung zwischen Jesu Judentum und seiner Herrschaft über alle, sondern hält ihn deshalb, weil er der König der Juden ist, für den Heiland der Welt²⁾; denn Israel gilt ihm wie allen Jüngern als die religiöse Gemeinde, die Gottes Stiftung ist. Er stellt wie die anderen Apostel Israel nicht neben die anderen Völker als eine Nation wie sie, Israels Tempel nicht neben die anderen Tempel und Israels Schrift nicht neben die anderen Bücher als gleichen oder höchstens relativ höheren Werts, sondern die Berufung der Väter durch Gott und die Sendung der Propheten durch ihn steht ihm fest³⁾. Darum gehört Jesu ganze irdische Arbeit Israel und sie bekommt dadurch ihre weltgeschichtliche Wichtigkeit, daß er sie an der Judenschaft tut und von der Judenschaft verstoßen wird. Weil ihn Israel verwirft, darum ist sein Tod das Gericht über die Welt und ihren Fürsten und seine Verherrlichung die Offenbarung des Lebens für alle Glaubenden. Denn nicht der Griechen, etwa sein Philosoph

1) 12, 31. — 2) 1, 49. 12, 13. 18, 33. 19, 19. — 3) Die Väter und Propheten: 4, 22. 5, 45—47. 7, 22. 23. 8, 39. 40. 12, 41; die Schrift: 5, 39. 10, 35. Da Johannes die Propheten als die Zeugen des Christus betrachtet, hat er bei 10, 8 sicher nicht an sie gedacht. Den Willen, sich die Herrschaft über die Gemeinde zu verschaffen und sie für sich auszubeuten, sah Johannes bei den Gegnern Jesu, nicht bei den Propheten.

oder sein Künstler, auch nicht der Römer als Weltbeherrscher ist bei Johannes der Vertreter der Menschheit, der das besäße, was sie Gutes und Böses hat, sondern auf dieser Höhe steht der Jude, nicht seiner natürlichen Eigenschaften wegen, sondern weil er Gottes Offenbarung hat. Darum erscheint auch nicht im Polytheismus oder im heidnischen Laster, sondern im Unglauben Israels die Sünde der Welt und das aus ihr entstehende Gericht. Der Vorzug Israels tritt dadurch vollends in Kraft, daß Jesus zu ihm kommt, unter ihm lebt und stirbt. Daraus entsteht aber keine Verherrlichung Israels; vielmehr sieht Johannes die Bedeutung, die der Jude dadurch bekommt, darin, daß er die gottlose Art der Welt enthüllt.

Mit diesem Gedankengang steht das in Zusammenhang, was man die blasse, abstrakte Art der johanneischen Erzählung heißen kann. Er dachte bei dem, was in Jerusalem geschehen war, an die Menschheit, sowohl bei dem, was in dieser Geschichte göttlich, als bei dem, was in ihr menschlich und verwerflich war; darum lag es ihm nicht an der bunten Färbung der Erzählung, die die lokalen und individuellen Merkmale des Vorgangs wiedergibt, sondern daran, daß ihre Beziehung zu allen hervortrete und alle erkennen, daß sie hier verworfen und berufen sind¹⁾.

b) Die Not der Welt.

Durch die Gegenwart und den Ausgang Jesu wird offenbar, wie finster die Welt ist. Johannes leitet ihre Not nicht aus dem Zustand der Natur ab, sondern achtet einzig auf das, was den persönlichen Lebensstand des Menschen bestimmt. Vom Menschen wird durch den Weltbegriff ausgesagt, daß er seinen Zustand durch das bekomme, was alle sind, und in ein Gesamtleben hineingesetzt sei, aus dem sein Denken und Wollen stamme. Darum macht die Sünde des Einzelnen die sittliche Not aller

¹⁾ Darum hält Johannes die Erzählung nicht bei der besonderen jüdischen und pharisäischen Sünde fest; es liegt ihm einzig daran, daß der Hader der Juden mit Gott sichtbar werde. Darum legt er auch keinen Wert auf die Unterscheidung der einander folgenden Stufen in der Arbeit Jesu. Auch bei Johannes ist zwar erkennbar, daß Jesus einen großen Teil seines Werks in Galiläa tat; aber die Aufmerksamkeit geht gleich auf sein letztes Resultat und dieses kommt dadurch zustande, daß ihn Jerusalem verworfen hat. Die Stadt hat diese Bedeutung als die „Mutterstadt“ für die ganze Judenschaft, deren Verhalten die Stellung aller bestimmt. Was in Jerusalem geschah, das ist von der Judenschaft getan und darauf, wie sich die alte Gemeinde als vereinigt Ganzes zu Jesus stellte, ist die Darstellung konzentriert. Dieselbe Beurteilung der jüdischen Zustände tritt auch bei Jakobus ans Licht; vgl. S. 101.

sichtbar, weil der Zustand der Gesamtheit ihm seinen Lebensstand mitsamt seiner Sündhaftigkeit gab. Johannes hat diese Abhängigkeit, in der wir voneinander stehen, nicht als normal anerkannt. Der Mensch bedarf einer Befreiung, die seine Gebundenheit an den Gesamtzustand zerbricht. Gottes Gnade besteht für den Menschen darin, daß Gott ihn aus der Welt herausnimmt, so daß er nicht mehr aus der Welt ist und nicht mehr das hat, was sie in ihn hineinträgt. Statt daß er von der Welt das erhält, was ihn füllt, erhält er es nun von Gott¹⁾.

Durch den Weltbegriff erhält der Bußruf Jesu eine alle treffende, schlechthin universale Fassung. Er umfaßt in dieser Form alle Stufen und Variationen der menschlichen Lebensentfaltung und läßt den Unterschieden zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden keine Bedeutung mehr. In allen ist die Grundgestalt des menschlichen Lebens dieselbe, eben die, die ihnen ihre Gemeinsamkeit mit allen gibt. Darum stehen alle in derselben Entfernung von Jesus, der durch seine Gemeinschaft mit dem Vater über alle erhöht ist. Der Lehrer Israels, Nikodemus, trägt die Merkmale der Weltlichkeit nicht weniger an sich als das auf die unterste Stufe des Volks hinabgesunkene samaritanische Weib²⁾.

Die Trennung der Welt von Gott zeigt sich darin, daß ihr das Licht und das Leben fehlen. Sie ist finster, weil sie die Wahrheit nicht kennt, im Wahn dahingeht und daher nicht weiß, was sie tut und wohin sie sich bewegt. Ihr Ausgang besteht deshalb im Tod³⁾. Weil aber Gott der Geber des Lebens ist, darum besteht die Gabe des Christus an die Glaubenden darin, daß sie leben. Die Fassung der Verheißung Jesu in den Lebensgedanken bildet wieder eines der charakteristischen Merkmale des johanneischen Christusbilds. Auch dadurch kommt sein Universalismus zur Durchführung. Denn damit ist Jesu Gabe so benannt, daß sie dem Bedürfnis aller unabhängig von jeder besonderen Lage die Hilfe bringt. Mit dem Leben verbindet aber Johannes immer noch einen zweiten Gedanken. Wir bekommen die Begriffspaare: Leben und Licht, Leben und Wahrheit, Geist und Wahrheit, Gnade und Wahrheit, Freiheit und Wahrheit⁴⁾. Für sich allein würde der Lebensgedanke eine

¹⁾ 15, 19. 17, 6. 14. — ²⁾ Auch das hat die Formation der Erzählung beeinflußt. Die Berichte, die Jesu Erbarmen mit den Gefallenen sichtbar machen, fehlen; der Zöllner kommt nicht vor; das Hirtenbild ist reich entfaltet; aber das verlorene Schaf fehlt. Der Unterschied zwischen den Gerechten, die der Umkehr nicht bedürfen, und den Gefallenen verschwindet. —

³⁾ Finsternis: 1, 5. 8, 12. 12, 35; Tod: 3, 16. 5, 24. 6, 49. 8, 21. 24. — ⁴⁾ Leben und Licht: 1, 4. 8, 12; Wahrheit und Leben: 14, 6; Wort und Leben: 6, 68;

physisch gerichtete Heilslehre wenigstens nicht ausschließen. Von der Sohnschaft Gottes aus, auf die der Glaube gerichtet ist, erhält aber die Frömmigkeit bei Johannes vollständig die persönliche Art, die er durch einen zweiten Begriff sichert, die Gottes Beziehung zu unserem Bewußtsein und Willen benennt. Dadurch, daß sich Jesus als Licht an der Welt bewährt, bewegt er unser Bewußtsein und stellt die Möglichkeit des Glaubens her. Da aber die Formeln, die im Bereich unseres Wollens und Sehens bleiben, nicht genügen und er ein Wort braucht, das Gottes Werk auf den ganzen Bestand des Menschen bezieht und seinen absoluten Inhalt andeutet, hat er unter den Formeln, die Israels Hoffnung und Jesu Verheißung aussprachen, das Stichwort »ewiges Leben« gewählt.

c) Der Fürst der Welt.

Die menschliche Unfähigkeit zum Sehen und zum Leben ist darin begründet, daß der Satan als der Fürst der Welt sie beherrscht¹⁾. Mit diesem Namen ist ihm nicht eine Beziehung zur Natur beigelegt, sondern der menschliche Lebensstand als sein Machtgebiet beschrieben. Daß der Mensch kein Wissen von dieser Abhängigkeit hat, zeigt, daß er im Dunkeln steht. Wie er nach oben hin Gott nicht kennt, so sind ihm nach unten hin die Mächte unbekannt, durch die er seinen Antrieb empfängt und geleitet ist. Erst Jesus sagt es der Welt und er sagt es ihr nicht nur, sondern macht es ihr zugleich durch den Tatbestand seines Wesens offenbar, daß der Böse sie beherrscht. Gegen ihn gewährt die Zugehörigkeit zur Judenschaft keinen Schutz; es offenbart sich vielmehr an ihr besonders deutlich, wie finster und an das Böse gebunden die Menschen sind. Dadurch wird der Beruf Jesu und der Wert des Glaubens an ihn noch vollständiger sichtbar. Er kommt, um die Werke des Teufels zu zerstören. Aus der Welt heraus zieht er die zu sich, die nicht das Eigentum des Satans, sondern Gottes sind²⁾.

Geist und Wahrheit: 4, 23. 14, 17. 15, 26. 16, 13; Gnade und Wahrheit: 1, 14; Wahrheit und Freiheit: 8, 32; vgl. Werk und Wahrheit I 3, 18. — ¹⁾ 12, 31. 14, 30. 16, 11. Der Titel „Fürst der Welt“ wird in seiner jüdischen Verwendung mit der Lehre von den „Fürsten“ in Verbindung stehen, die Gott als Regenten über die Völker setzt. Wird die Einheit der Menschheit erwogen, so ergibt dies einen über die Welt gesetzten Fürsten. Für Johannes läßt sich aber die Verteilung der beiden Namen Verkläger und Fürst der Welt auf verschiedene Geister nicht begründen. Da er vom Verkläger sagt, er sei der Vater derer, die lügen und hassen, 8, 44, ist sichergestellt, daß er die Welt regiert. Denn die Welt lügt und haßt und Vaterschaft begründet immer auch Herrschaft. — ²⁾ 16, 33. 12, 31. 8, 47. 18, 37.

Es wird damit zusammenhängen, daß im Bericht des Johannes über Jesus seine Abwehr der Dämonen nicht hervorgehoben ist. Die Aufmerksamkeit auf den ethischen Vorgang wird nicht dadurch durchkreuzt, daß auf physische Schädigungen als auf das Werk der jenseitigen Verderber hingewiesen wird. Die Not der Menschheit besteht nicht nur darin, daß Wahnsinn und anderes Unglück mit unerklärlicher Gewalt über sie kommt, sondern darin, daß sie in ihrem vernünftigen und religiösen Verhalten dem satanischen Antrieb gehorcht.

Wie der Zwiespalt zwischen der Menschheit und Gott entstand, wie sie verfinstert und dem Tod übergeben wurde, darüber gibt es bei Johannes keine Aussage; denn er spricht nur den Tatbestand aus. Die Theorien der Gnosis, die das Dunkle und Böse im Menschen irgendwie aus Gott ableiteten, hat er verworfen, da Gott nur Licht ist und deshalb nicht verfinstern auf den Menschen wirkt. Die Finsternis entsteht also nicht durch den Anteil an Gott, sondern durch die Geschiedenheit von Gott, nicht durch Gottes Wirkung, sondern durch den Verlust der göttlichen Gabe¹⁾. Er hat weiter nachdrücklich gesagt, daß Gottes Hoheit bewirke, daß ihn niemand sieht²⁾. Das ist eine im Wesen Gottes begründete und darum unaufhebbare Schranke, die die Welt von Gott trennt. Johannes erklärt damit, daß wir zur Wahrnehmung Gottes den Sohn bedürfen, und lehnt alle gnostischen Versicherungen, die vorgeben, daß sie das Schauen Gottes erreicht haben, ab. Aber der Streit der Welt gegen Gott ist dadurch nicht erklärt. Daß der Fall des ersten Menschen in seinem Blick steht, ist des Kanons wegen gewiß und wird daran sichtbar, daß er den Satan den Mörder von Anfang her nennt³⁾. Aber hervorgehoben ist der Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Zustand der Welt und den Ereignissen des Anfangs nicht. Einem Antrieb, der vom Tatbestand weg, in dem die Not des Menschen besteht, zur Ergründung des Hergangs führte, durch den er entstanden ist, gab Johannes nicht nach, vollends nicht in der Weise, wie es ihm die beliebte Eintragung eines gnostischen Dualismus zutraut, mit dem er der Welt eine physische Qualität zuschriebe, die sie von Gott trenne. Nicht ein einziger Satz des Johannes verwendet naturalistische Kategorien; vielmehr erscheinen gerade dann, wenn der Gegensatz zur schärfsten Benennung kommt, die ethischen Kategorien und gerade sie geben auf dem Standort des Johannes seinem Gegensatz gegen die Welt die unversöhnliche Schärfe, weil er Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß nicht als relative Unterschiede, sondern

¹⁾ 1 Joh. 1, 5. — ²⁾ 1, 18. 6, 46; vgl. 1 Joh. 4, 12. 20. — ³⁾ 8, 44.

als unvereinbare Gegensätze empfand, aus denen sich von seinem Gottesgedanken aus das Geschick des Menschen ergibt.

6.

Die Deutung des Kreuzes Jesu.

Mit der Erkenntnis der Sohnschaft Jesu einerseits, der Welt andererseits ist auch die Notwendigkeit und Richtigkeit des auf das Kreuz gerichteten Willens Jesu verstanden. Der Sohn hat seinen Ort beim Vater; dorthin, von wo er kam, geht er wieder¹⁾. Er erweist sich im Sterben dadurch als den Lebendigen, daß es sein Weggang zum Vater ist, somit weder seinen eigenen Besitz noch seinen Beruf für die Welt schwächt, sondern beides erhöht. Notwendig wird dieser Ausgang, weil ihn die Welt nicht lieben und nicht verstehen kann und deshalb keinen Raum für ihn besitzt.

Johannes sah daher im Kreuz nicht ein Rätsel, das als Erschwerung des Glaubens auf ihn drückte, obgleich er sein Verhältnis zu Jesus vollständig vom Kreuz aus gewann. Seine ganze Darstellung Jesu ist Kreuzeslehre, da er Jesus von Anfang an im Tod sein Ziel gibt, seinen Gegensatz gegen die Judenschaft mit großer Sorgfalt erläutert und das ganze Wort, das Jesus seinen Jüngern gab, in die Abschiedsworte sammelt, weil Jesus hier ausspricht, daß ihn sein Tod von den Glaubenden nicht trennt, sondern mit ihnen vereint. Aber die Kreuzeslehre wird nicht so für Johannes zum Hauptthema, daß er hier mit einem Rätsel ränge, zu dessen Ergründung ein besonderer Aufwand von Theorie erforderlich wäre, sondern für ihn besteht das Evangelium deshalb in der Kreuzeslehre, weil Jesus in seinem Sterben seine Sohnschaft und damit seine Herrlichkeit und für die Gemeinde seine Gnade offenbart.

Aus der Richtung, in der sich die ganze Aussage des Johannes über Jesus bewegt, ergab sich, daß er auch hier keine Beweisführung für die Notwendigkeit seines Todes versucht über die Einsicht hinaus, die sich seinen Zweck und Erfolg verdeutlicht. Da Jesus im Sterben frei handelt, sein Wille aber Gehorsam ist und den göttlichen Willen vollführt, wird auch hier Gottes und Jesu Wille an dem erkannt, was er uns gibt. Für Jesus entsteht der Wert des Kreuzes nicht nur aus der Herrlichkeit, zu der es ihn führt, sondern auch im Leiden selbst liegt derjenige Wert, den der Gehorsam immer in sich hat. Er bewährt mit der Kreuzestat die Liebe zum Vater und tut sein Gebot,

¹⁾ 13, 1. 3. 16, 28. 17, 13.

betätigt also dasjenige Verhalten, das seine Sohnschaft begründet und deshalb einen absoluten Wert in sich trägt. So betrachtet ist sein Sterben Gottesdienst¹⁾. Im Verhältnis zu den Jüngern gibt es seiner Liebe die Vollständigkeit. Er trennt sich von den Seinen nicht, auch wenn er sterben muß. In der Liebe und Gemeinschaft, die er den Jüngern erweist, ist aber der absolute Wert enthalten, den die Gemeinschaft des Sohns mit ihnen in sich trägt²⁾. Darum wird er als der Gekreuzigte zum Erwecker des Glaubens. Erst an den »Erhöhten« kann man glauben, wie Israel einst vor der erhöhten Schlange glaubte³⁾. Durch seinen Tod gibt Jesus dem Glauben gleichzeitig die gewaltige Spannung und den sicheren Grund.

Im Verhältnis zur Welt kommt durch das Kreuz das Richteramt des Christus zum Vollzug; denn dadurch ist die Welt gerichtet und ihr Herrscher abgewiesen⁴⁾. Weil Jesus durch sein Sterben seine Verbundenheit mit dem Vater vollendet, macht er sich dadurch von allem Satanischen frei. Diesen Sieg über die Welt und den Satan gewinnt er durch seinen Tod. Indem er sich aber ihrem Angriff unbeugsam entzieht, wird die Trennung der Welt von ihm vollzogen und das ist Gericht. Damit ist ihr Anspruch abgewiesen, ihre Macht abgetan. Ihre Trennung vom Sohn, die durch seine Verstoßung, Tötung und Erhöhung zum Vater vollendet ist, ist selbst schon das vollzogene Gericht⁵⁾.

Diese Kreuzeslehre macht aus dem Leben und dem Sterben Jesu eine völlige Einheit. Johannes nennt nichts Einzelnes, worin er die Wirkung seines Todes sähe. Jesus selbst ist die Gabe Gottes, und damit er für uns Gottes Gabe sei, muß er in die Welt kommen, durch die Welt sterben und aus der Welt zum Vater gehen. Ein und derselbe Wille offenbart sich in seinem Leben und in seinem Tod, der Wille Jesu, der Sohn Gottes und der Retter des Menschen zu sein, in einer einträchtigen, unteilbaren Tat. Es ist deshalb sein ganzes Werk, daß er stirbt, wie es im Tod nichts als sein Leben ist, was ihn heilig und wirksam macht. Man kann deshalb nicht sagen, Johannes habe die Wirkung Jesu nur durch sein Leiden, ebenso wenig, er habe sie nur durch seine Arbeit begründet; es steht in der Erinnerung an Jesus eine große Einheit vor seinem Blick, für die das Wirken so nötig ist als das Leiden, das Leiden so wertvoll wie das Wirken, wo das Leben nicht möglich ist ohne das Sterben, das Sterben nicht möglich ist ohne das Leben. Denn sein Wirken und sein Leiden folgen aus dem, was er ist. Weil

¹⁾ 10, 18. 13, 31. 14, 31. — ²⁾ 10, 12. 13, 1. 15, 13. — ³⁾ 3, 14. 12, 32. — ⁴⁾ 12, 31. 16, 11. — ⁵⁾ 3, 18.

er der Sohn ist, den Gott der Welt gegeben hat, lebt er durch seinen Gehorsam und durch seine Liebe und ebenso stirbt er durch sie.

Die versöhnende Wirkung seines Tods, um deren willen Jesus die Sünde zu vergeben vermag, begründet Johannes nicht durch eine besondere göttliche Veranstaltung, sondern sie ergibt sich daraus, daß der stirbt, der die Sohnschaft Gottes hat. Weil Jesus die Sünde leidet, nur leidet, nicht aber tut, was sie will, hat er sie überwunden. So darf und kann er den Seinen seine Gemeinschaft so geben, daß er sie in Gottes Liebe und Frieden setzt. Durch seine Gemeinschaft mit ihnen wird ihnen also die Vergebung ihrer Sünden gewährt; sie sind nun rein durch das sie mit ihm vereinende Wort¹⁾.

Mit der begnadenden Wirkung seines Todes einigt sich für Johannes seine verpflichtende Kraft ohne Spannung. Das Ende Jesu dient den Jüngern als Regel für das, was die Liebe tut, und für das, was sie von der Welt erleidet. Daher macht sein Kreuz die Seinen vom falschen Herrschaftsgedanken frei und zum Dienen bereit, frei auch vom Verlangen, sich ihre Seele zu erhalten, und willig, füreinander das Leben zu lassen²⁾. Die auf das Glauben und die auf das Handeln zielende Wirkung seines Todes bilden ein einheitliches Resultat, weil der Glaube das Handeln bestimmt.

7.

Die Aussagen über den Geist.

a) Das Kennzeichen des Geistes.

Den inwendigen Besitz der Kirche unterscheidet Johannes von dem, was die Jünger durch den Umgang mit Jesus empfangen, durch den Satz: damals war der Geist noch nicht bei uns, jetzt ist er gekommen. Aber auch dieser Satz wird nicht zum Anlaß für eine religiöse Psychologie; das Thema, wie sich der Geist mit dem menschlichen Eigenleben einige, wird gar nicht berührt. Da er Gottes Eigentum ist, steht er in göttlicher Macht über dem Menschen und wird wie der Vater und der Sohn an dem erkennbar, was er den Glaubenden gibt. Da der Geist das Leben hervorbringt, ist durch seine Wirksamkeit die Erzeugung des Menschen aus Gott geschehen³⁾. Das bleibt aber Geheimnis, etwas Geglaubtes, das durch die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott gesichert ist, aber der menschlichen Betrachtung entzogen bleibt. Als die Wirkung des Geistes,

¹⁾ 15, 3. 13, 10. 14, 27. 20, 23. — ²⁾ 13, 15. 12, 25. 26. — ³⁾ 3, 5.

die in das Bewußtsein des Menschen eintritt, nennt Johannes das, daß der Geist die Wahrheit in ihm zur Herrschaft bringt. Die besonderen Formen des Gebets, die in der Christenheit vorkamen, hebt er nirgends hervor. Das Merkmal der christlichen Anbetung, auf das alles ankommt, ist, daß sie Wahrheit besitze, und so kommt sie durch den Geist zustande. Die Prophetie nennt er als eine Gabe des Geistes, aber nicht allein oder an erster Stelle; die Fähigkeit der Jünger, sich an das Wort Jesu zu erinnern, gehört nicht weniger zu seinen Gaben; der Geist legt in das Wort Jesu die Kraft, durch die es die Jünger regiert. Aber auch neue, fortschreitende Erkenntnis gewährt er ihnen, da er sie »mit der ganzen Wahrheit führt«¹⁾.

In dieser Gestaltung des Geistgedankens bleibt Johannes der Widersacher aller intellektualistischen Theoriebildung. Einzig auf die Ausrichtung des Dienstes, den die Jünger haben, lenkt er seinen Blick, nur darauf, daß Gottes Werk geschehe und der Christus verklärt werde. Dazu sind die Jünger deshalb befähigt, weil der Geist als ihr Anwalt für sie spricht und Jesu königliches Recht bewährt. Darin, daß Johannes den Begriff »Paraklet« in der auf Gott bezogenen Wendung, nach der der Anwalt die Jünger vor Gott vertritt und ihnen Gottes Gnade verschafft, nicht mit dem Geist, wohl aber mit Jesus verbindet²⁾, prägt sich die Vollständigkeit des Glaubens aus, den er durch die Kenntnis Jesu hat. Im Christus ist sein Verhältnis zu Gott gesichert und seine Einsetzung in Gottes Gnade geschehen. Vor dem Vater braucht er keinen anderen Anwalt als Jesus. Soweit hier noch eine Rechtsfrage entsteht, und sie entsteht dann, wenn der Glaubende sündigt, tritt der Christus als sein Anwalt für ihn ein. Aber der Welt gegenüber bedarf die Gemeinde einen Beistand; denn sie kann ihren Dienst nicht allein besorgen; und dazu hilft ihr der Geist. Dadurch macht ihn Johannes für sein religiöses Verhältnis nicht bedeutungslos, weil er nur in der Vollführung seines Berufs das Leben erlangt³⁾. Wie Jesus in der Vollendung des göttlichen Willens seine Sohnschaft hat, so haben die Jünger die ihrige in der Besorgung ihres Dienstes. Darum erhält sie die Gegenwart des Geistes, weil sie ihnen zu ihrem Werk hilft, auch in der Gemeinschaft mit Christus und im Leben.

b) Die trinitarische Fassung des Gottesgedankens.

Da sich die Funktionen des Geistes, sein Zeugnis für Jesus, seine Überführung der Welt, sein Lehren und Leiten der Ge-

¹⁾ 14, 17. 15. 26. 4, 23. 16, 12—15. — ²⁾ 1 Joh. 2, 1. — ³⁾ 15, 2.

meinde, vom menschlichen Verhalten unterscheiden, bekommt der Geist bei Johannes deutlich das Merkmal der Personalität. Er übt eigene Funktionen aus, die nicht mit denen des Christen und des Christus zusammenfallen. Vom Werden des Geistes in der innergöttlichen Lebensbewegung hat aber Johannes nicht gesprochen, nur von der Gegenwart des Geistes bei der Menschheit, somit von dem, was auf Grund der Erhöhung Jesu geschehen ist. In der Sendung des Geistes geschieht der Wille des Vaters, doch nicht so, daß der Sohn neben ihm in die Passivität träte, sondern seine Sendung ist einheitlich die Tat des Vaters und des Sohns. Es wird beides gesagt, daß der Vater den Geist gebe und daß ihn Christus sende¹⁾. Das entspricht seinem Parakletenamt, da er nur dann als der Anwalt der Jünger wirksam wird, wenn er vom Vater kommt und Gottes Werk an den Menschen tut, so daß Gott durch ihn Zeugnis gibt, und weiter nur dadurch, daß ihn Christus zu den Seinen sendet, wodurch der Geist zum Zeugen für Christus wird, da durch seine Gegenwart die Jünger Jesu kenntlich sind und ihre Botschaft beglaubigt wird.

Beim Zusammenwirken Gottes mit dem Christus und des Christus mit dem Geist hat Johannes an eine echte Einheit gedacht. Der Gedanke, daß der Geist den Christus ersetze, bestand für ihn nicht. Er läßt kein über den Christus sich emporhebendes Verlangen zu, sowenig er ein solches zuläßt, das sich über Gott erhebe. Der Geist ist dazu gegenwärtig, damit der Christus in seiner unsichtbaren Gemeinschaft mit den Jüngern ihnen alles gebe, was sie haben, und alles schaffe, was sie sind. Auch wenn sie der Geist zu neuer Einsicht führt, ist sie Jesu Eigentum nach der Regel, daß alles dem Sohn gehört, was das Eigentum des Vaters ist. Dadurch bleibt das Verhältnis zwischen dem Geist und dem Sohn dem völlig gleichartig, das zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. Der Gedanke, daß der Christus Gott ersetze, hat bei Johannes ebensowenig Raum als der, daß der Geist den Christus ersetze. Nicht nur in seinem inwendigen Leben, sondern auch in seinem Handeln und seinem Erfolg ist der Sohn stets vom Wirken des Vaters umfaßt, das der Wirksamkeit des Sohns vorangeht und wieder folgt. Durch Gott wird der Mensch zu Jesus geführt; deshalb wird er von ihm aufgenommen und deshalb, weil er vom Christus aufgenommen ist, gibt ihm Gott seine Liebe und Gegenwart²⁾. Wie die Wirksamkeit des Vaters und des Sohns beständig ineinandergreifen, so hat auch das Wirken des Geistes

¹⁾ 14, 16. 15, 26. 16, 7. — ²⁾ 6, 37—39. 44. 45. 14, 23.

im Wirken des Christus seinen Grund und sein Ziel. Weil der Christus für den Menschen starb und lebt, deshalb ist der Geist bei ihm, und weil er bei ihm ist, nimmt er die Sohnschaft Gottes an Jesus wahr und die Wahrheit ist in ihm mächtig, so daß er ihr glaubt, wodurch er in der Gemeinschaft mit dem Christus steht. Dadurch bekommt der Gottesgedanke des Johannes die trinitarische Gestalt, ohne daß irgendwie ein formelhafter Gebrauch der drei göttlichen Namen hervorträte.

8.

Die Hoffnung des Evangelisten.

Von einem Ermatten der Hoffnung läßt sich beim vierten Evangelisten nicht sprechen, da er vom Christus die vollkommene Gabe mit dem klaren Bewußtsein erwartet, daß sie über den gegenwärtigen Lebensstand hinausrage. Nicht nur den Jüngern, sondern allen wird der Christus wieder sichtbar werden, auch der Welt, die ihn kreuzigte. Damit kommt für sie ein letzter Tag, für die, die in ihren Sünden bleiben, der Tag, an dem sie sterben, für die, die an Christus glauben, die Zeit, in der sie durch ihn leben. Die Erwartung ist auch nicht nur auf die Vollendung der Einzelnen gerichtet, sondern faßt sie mit derjenigen der Gemeinde und der Welt zusammen; denn der Auferstehungsgedanke ist festgehalten. Auch der Gedanke, daß die neue Erscheinung Jesu rasch auf seine irdische Arbeit folgen könne, ist nicht zurückgetreten, da das letzte Wort des Berichts, das Wort des Auferstandenen an Johannes, die Vollendung zwar nicht in eine gewisse, aber doch in eine mögliche Beziehung zur Gegenwart bringt. Es wird aber der Gemeinde ausdrücklich vorgehalten, daß die Weissagung Jesu sie zu keinen Postulaten und Schlüssen berechtige. Jesus allein bestimmt, wie er seine Verheißung erfüllt¹⁾.

Durch den Glauben, den Johannes mit der Darstellung Jesu begründet, wird die neben ihm stehende Hoffnung gestärkt. Während die gnostische Frömmigkeit auf die Hoffnung verzichtete, weil sie ihr auf der Höhe ihrer Religiosität nicht mehr nötig schien, hat Johannes diese Bewegung nicht mitgemacht; denn er urteilte, daß die Gnostiker die Hoffnung deshalb verloren hätten, weil sie den Glauben an Jesus preisgäben. Wie die Hoffnung und der Glaube miteinander sterben, so stellt die Begründung des Glaubens auch die der Hoffnung her, weil die im Glauben bestehende Gemeinschaft mit Christus noch nicht

¹⁾ 19, 37. 6, 39. 8, 21. 24. 11, 24. 12, 48. 17, 24. 21, 22.

das Letzte und Vollkommene ist, was er den Seinen gibt, dieses aber erkennbar und sicher macht. Die Stärkung der Hoffnung ergibt aber bei Johannes zugleich ihre Beruhigung. Was die Christenheit jetzt im Glauben hat und was ihr das Ende bringen wird, stehen hier nicht als ein Gegensatz gegeneinander, so daß sich ein leerer, dunkler Raum dazwischen schöbe. Der Christus ist vielmehr erkannt, er wird nicht nur erwartet; er ist gegenwärtig, nicht nur der Kommende; der Tod ist vergangen, er wird nicht nur vergehen; das Leben ist offenbar geworden, es wird nicht nur einst erscheinen. Dadurch fällt vom Hoffen die Leidenschaftlichkeit und schmerzvolle Sehnsucht ab. Wer sich unter dem Willen nur Leidenschaft, unter dem Hoffen nur ein gequältes, vom Schmerz hervorgetriebenes Verlangen vorstellen kann, wird somit sagen, bei Johannes sinke die Hoffnung. Doch ist der Sachverhalt damit nicht richtig beobachtet. Johannes erreicht zwischen dem Glauben und dem Hoffen eine starke Einheit; aber diese macht auch das Hoffen stark.

Die Ruhe, die dadurch in die Hoffnung kommt, beschränkt alle nach der Zukunft ausschauenden Fragen. Keine johanneische Parabel bedarf, damit sie ihr Ende finde, den eschatologischen Abschluß. Das Hirtenbild stellt die Gemeinde dar, wie sie durch den Christus jetzt entsteht; der Weinstock trägt jetzt seine Frucht. Die Verbindung zwischen der allgemeinen Auferstehung und der dem Einzelnen zugesicherten Vollendung, zwischen der Erhebung der Jünger zur Anschauung der Herrlichkeit Jesu und dem Abschluß der Weltgeschichte wird durch keine weissagende Parabel oder Gnome hergestellt. Die Frage, warum sich der Christus nicht der Welt offenbare, wird abgewiesen; der Jünger hat dafür zu danken und darnach zu streben, daß er selbst in der vollen Gemeinschaft mit Gott stehe¹⁾. Daher hat Johannes kein Wort Jesu über das Ende Israels, auch kein solches über die Verklärung der Welt und der Natur wiederholt. Die Hoffnung nimmt an der Verinnerlichung und Vereinfachung teil, die hier die ganze Frömmigkeit erhält. Das Gehoffte besteht darin, daß wir am Sohn Gottes seine Gemeinschaft mit dem Vater sehen.

9.

Die Einheit des Evangeliums und des Briefs.

Da die beiden Dokumente nicht an verschiedene Männer verteilt werden können, haben wir die beiden Ziele, denen Johannes hier und dort mit Ausschluß aller anderen Erwägungen

¹⁾ 14, 22—24.

sein Wort dienstbar machte, im Evangelium die Begründung des Glaubens an Jesus, im Brief die Erfüllung seines Liebesgebots, als seinen einheitlichen Willen zu verstehen.

a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus.

Im Evangelium wird der Glaube nur in dem Einen begründet, in Jesus allein. Dieselbe ausschließliche Beziehung des Glaubens auf den Christus ist aber auch das Merkmal des Briefs. Denn die Geschiedenheit vom Bösen, die er der Gemeinde zuerkennt, ist einzig aus dem abgeleitet, was Gott ist und im Christus offenbart. Von einer Erörterung über den sittlichen Ertrag des Christentums könnte man erwarten, sie werde den ethischen Wert darstellen, den der brüderliche Verkehr besitzt, an dem der Einzelne einen starken Schutz gegen die Sünde und eine wirksame Erweckung zur Liebe hat. Aber der den Brief bestimmende Gedankengang läßt nicht mehrfache Gründe zu, aus denen der reine Wille der Christenheit entstände, und stellt nicht Jesus und die Kirche nebeneinander. Das Einzige, was er nach dieser Seite hin erwähnt, ist die Fürbitte, durch die der eine zur Erhaltung des anderen in der göttlichen Gnade mitwirkt¹⁾. Das ist die nach oben gewandte Funktion der Gemeinde, die ihren Erfolg im Wirken Gottes gewinnt. Ebenso wenig bewirkt das apostolische Machtbewußtsein des Johannes, daß sich der Glaube der Gemeinde an ihn heftete. Freilich gilt es nur von ihm, nicht auch von der Gemeinde, daß er bezeugen kann, was er sah und hörte; daher empfängt sie durch sein Wort ihre Gemeinschaft mit Jesus und mit Gott und hört dadurch, daß sie auf ihn hört, auf Gott. Der Bruch der Gemeinschaft mit dem Apostel trennt den, der ihn wagt, von Gott²⁾. Sein Amt besteht aber darin, daß durch sein Wort die Gemeinde mit Christus verbunden werde, und darum geht ihr Glaube ausschließlich auf Christus allein. Die Bürgschaft, daß sie in der Wahrheit handle, besteht nicht darin, daß sie den Apostel hat und seinen Brief bekommt, sondern darin, daß der Geist sie lehrt³⁾. Ebenso wenig als auf die Kirche wird der Glaube durch den Brief auf das Sakrament gerichtet. Mit der Weise, wie im Evangelium das Wasser mit der Geburt aus dem Geist verbunden und das Blut Jesu als der Trank, durch den wir das Leben empfangen, gepriesen wird, sind die Aussagen des Briefs über das Wasser und das Blut, durch das Gottes Zeugnis zum Menschen kommt, parallel⁴⁾. Wie nach dem Evangelium die das Leben gewährende Kraft

¹⁾ 1 Joh. 5, 16. — ²⁾ 1 Joh. 1, 1—3. 4, 6. — ³⁾ 1 Joh. 2, 20. 21. 26. 27. —

⁴⁾ Ev. 3, 5. 6, 53—56 und 1 Joh. 5, 6—8.

des Fleisches und Blutes Jesu darauf beruht, daß sein Wort Geist ist und sich deshalb mit Kraft im Menschen verwirklicht, so überbringen nach dem Brief das Wasser und das Blut dem Menschen deshalb das Zeugnis Gottes, weil der Geist als der Zeuge für Jesus spricht, und Gottes Zeugnis besteht darin, daß das ewige Leben empfangen wird, wie im Evangelium das Leben durch das Wasser und durch das Blut verliehen wird. Darin kommt eine absolute Schätzung der Sakramente ans Licht, aber so, daß sie sich einzig auf die Gabe Jesu gründet, die durch sie zur Gemeinde kommt. Nicht der Akt der Gemeinde wird ihr zum Glaubensgrund, darum auch nicht die Form des Sakraments, von der der Brief so wenig redet als das Evangelium.

Derselbe Parallelismus wird in der Fassung des Geistes sichtbar. Man mag erwarten, eine Darlegung, die zur Lehre von der Liebe wird und zwar zuerst von der, die dem Christus gilt, habe ihr Hauptstück an den Aussagen über den Geist. Allein die Grenzen, die ihnen im Evangelium gezogen sind, bleiben im Brief in Geltung. Der Geist wird vom eigenen Erlebnis der Glaubenden bestimmt unterschieden und steht in gottheitlicher Majestät über ihnen. In dieser Hinsicht ist das Salböl, das der Gemeinde für alles die Lehre gibt, vom Anwalt, der sie mit der ganzen Wahrheit leitet, nicht unterschieden. Darum ist das Werk des Geistes mit dem des Christus in eine strenge Einheit gebracht. Wir hören in beiden Dokumenten, daß der Geist der Zeuge sei, und zwar gibt er das Bekenntnis zum Fleisch des Christus, nicht etwa nur die Vereinigung mit dem erhöhten Herrn, sondern das Verständnis für Jesu irdische Arbeit und das Vertrauen zu seiner Menschheit¹⁾. Dadurch, daß der Glaube an den im Fleisch Gekommenen zum Merkmal des göttlichen Geistes wird, ist scharf ausgesprochen, daß der Geist keine Erhebung über den Christus gewährt, sondern dazu gegenwärtig ist, damit Jesu irdisches Werk zu seiner Vollendung komme. Der Glaube wird durch ihn ohne Spaltung allein auf den Christus gelenkt.

b) Die Überordnung des Glaubens über alle anderen Funktionen.

Das Evangelium gibt dem Glauben die absolute Verheißung. Da der Tod für den Glaubenden vergangen und die ewige Gemeinschaft mit dem Christus erlangt ist, gibt es kein Verhalten, das über den Glauben oder neben ihn gestellt werden könnte. Auf derselben vollendeten Gewißheit des Glaubens

¹⁾ 1 Joh. 2, 20. 27. 5, 6. 4, 2. 2 Joh. 7.

beruht auch die absolute Ethik des Briefs. Seine Sätze gewinnen ihre geschlossene Geltung nicht aus dem, was die Gemeinde will und herstellt, sondern nur aus dem, was Gott im Christus schafft. Die Beschreibung des Christenstands ergibt deshalb eine deutliche Parallele zu den Aussagen über den Christus; hier und dort erhalten die Sätze, die das Sein aussprechen, die Priorität vor denen, die das Geschehen beschreiben. Durch das, was Gott ist, erhält auch der Christenstand das Merkmal eines vollendeten Seins. Aber hier und dort entsteht daraus nicht die Entwertung der Tat. Diese erhält vielmehr dadurch ihre Bedeutung, daß das Wesen, das den Glaubenden gegeben ist, die ihm entsprechenden Handlungen bewirkt und sich durch sie erhält. Die Sünde des Christen mißachtet nicht nur ein Gebot, sondern zerbricht den realen Verband, in dem er mit Gott steht. Deshalb wirkt sie den Tod. Ebenso ist die Liebe im wirksamen Verband mit Gott begründet, in dem sich der Glaubende befindet, und weil sie diesen erhält, verleiht sie ihm das ewige Leben¹⁾.

Darum bewirkt die Kraft, mit der Johannes die ethische Forderung stellt, keine Wiederbelebung des Verdienstgedankens; denn die Pflicht entsteht aus dem, was Gott für uns ist. Daß wir ihn deshalb lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, verschafft der Tat der Christenheit mit der unbedingten Notwendigkeit gleichzeitig die Unmöglichkeit, sie ihrem Täter anzurechnen und den Glauben von Christus weg auf die eigene Leistung hinüberzulegen.

Wir haben daher im Brief dieselbe Begrenzung des Erkennens, die am Evangelium zu beobachten ist. An der Behandlung des Gedankens »Erzeugung aus Gott« macht sie sich besonders fühlbar, weil sich dann, wenn das göttliche Wirken unser eigenes Leben ergreift, die Erweiterung der Fragestellung besonders aufdrängt und für eine klare Selbstbeurteilung nützlich scheint. Johannes gibt keine Beschreibung des Vorgangs, den er Erzeugung aus Gott nennt; nur sein Ergebnis wird beschrieben. Auf den Anfang, auf das Erzeugtwerden, geht der Gedanke nicht des Anfangs wegen zurück, sondern um deswillen, was aus ihm entsteht, um des Lebens willen, das mit ihm beginnt. Die Geburt hat ihre Wichtigkeit durch das, was sie schafft. Die Gemeinde weiß darum alles, was ihr nötig ist, wenn ihr gesagt wird, durch was für Äußerungen sich die von Gott ihr verliehene Lebendigkeit sichtbar macht²⁾.

¹⁾ Gott ist Licht und ist Liebe; darum wandeln wir im Licht und Lieben. Wer aber lügt und haßt, kennt Gott nicht, 1 Joh. 1, 5. 6. 4, 8. —

²⁾ 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 10. 4, 7.

Auch der Brief erkennt in Jesus den Ewigen und nennt ihn das Wort, den, der das Wort nicht bloß sagt, sondern ist, jenes Wort, das die Leben schaffende Macht besitzt¹⁾. Aber die Formel, Jesus sei das Wort, wird im Brief nicht dazu benützt, um die Einheit Jesu mit Gott zu erklären, sondern um der Gemeinde zu bezeugen, was er ihr gibt. Wer beim Glauben nur an die Rezitation einer theologischen Formel zu denken vermag, mag erwägen, ob der Brief nicht deshalb vom Evangelium zu trennen sei, weil er ja die Logoslehre nicht wiederhole. Aber an der Verschiedenheit, die zwischen dem Eingang des Briefs und dem des Evangeliums besteht, wird nur sichtbar, daß Johannes die Theologie und den Glauben unterschieden hat, und dies wird am Evangelium ebenso deutlich. Denn auch nach dem Evangelium besteht der Glaube nicht in der Fähigkeit, die Entstehung Jesu aus Gott zu erklären, sondern in der Gewißheit, die das Ziel der Sendung Jesu an die Welt erfäßt. Dieses wird aber dadurch offenbar, daß er für sie das Wort des Lebens ist, der, der ihr durch sein Wort das Leben gibt.

Der Einschluß der Buße in den Glauben, die ein Merkmal der johanneischen Frömmigkeit ist, liegt in beiden Dokumenten gleichartig vor. Da der Brief die religiöse Einbildung und Überhebung bekämpft, die sich Gottes ohne Wahrheit und Kraft rühmt, wäre es nicht auffallend, wenn er dem Bußgedanken eine selbständige Bedeutung gäbe. Allein die Fassung der Mahnungen behält die auch im Evangelium vorliegende Form. Der Gegensatz der beiden möglichen Wege gegeneinander wird hervorgehoben und es wird gezeigt, was auf diesen oder jenen führt und wohin uns beide bringen. Nun hat sich der Leser selber zu sagen, von welcher Art die Kräfte sind, die ihn treiben, in welcher Abhängigkeit er steht, ob in der, die ihn zum Kind Gottes, oder in der, die ihn zum Kind des Satans macht. Wie der Glaubende nicht in seiner eigenen Willensmacht den Grund seiner Liebe und seines Glaubens zu suchen hat, ebenso wenig erzeugt Johannes den Schein, daß er durch die eindringende Kraft seiner Mahnung hervorzutreiben vermöge, was nur Gott herstellen kann.

Dem Handeln des Menschen schreibt der Brief kausale Macht zu; denn sein Heil oder Unheil hängt daran, ob er seine Sünde ableugne oder gestehe, mit den anderen Gemeinschaft habe oder sie den anderen verweigere, liebe oder hasse²⁾. Das ist aber keine Abweichung vom Evangelium und keine Verletzung des Glaubens. Damit, daß die Kindschaft Gottes dem Glauben

¹⁾ 1 Joh. 1, 1. — ²⁾ 1 Joh. 1, 6—10; 2, 10. 11. 3, 17. 24.

gegeben wird, wird der Glaube nicht zum einzigen Akt der Gemeinde gemacht, so daß sie nicht zu gehorchen, nicht zu lieben und das Gebot Jesu nicht zu bewahren, sondern statt dessen zu glauben hätte. Die Vorstellung, es könnte eine Frömmigkeit geben, die nur darin bestände, daß der Mensch gläubig sei, hat für die Jünger Jesu nicht existiert und hätte sie, wenn sie sie gebildet hätten, von ihm ganz getrennt. Auch das Evangelium betrachtet die Tätigkeiten, die den Lebensakt des Jüngers bilden, nicht als entbehrlich, sondern als von Jesus gewollt und dem Jünger gewährt. Deshalb hat er an sie seinen Willen mit derselben Vollständigkeit hinzugeben, die aus seinem Vertrauen zu Jesus die vollendete Gewißheit macht¹⁾. Ihre kausale Macht erhalten diese Funktionen aus demselben Grund, aus dem der Glaube die seinige bekommt, daraus, daß Gott, weil er Licht ist, die Finsternis aufhebt und, weil er Liebe ist, dem Haß ein Ende macht, so daß wir dadurch in ihm leben, daß wir lieben, wie wir aus demselben Grund an ihn glauben. Daher ist die Kraft, mit der hier das Gebot Jesu an die Gemeinde herangebracht wird, selbst unmittelbar das Zeichen und Merkmal für die Kraft des Glaubens, mit dem Johannes in Jesus Gott erfaßt²⁾.

Die Abwehr der Gnosis, die auf die Hoffnung verzichtet hat, bringt es mit sich, daß die eschatologischen Gedanken im Brief stärker als im Evangelium verwendet werden. Nur der Brief spricht vom Antichrist. Die Gemeinde hat gehört, daß er komme; sie erwartet also einen Widersacher Gottes, der zur Macht über die Welt gelange. Aber diese Weissagung würde mißbraucht, wenn ihr ihretwegen die Vorgänge gleichgültig würden, die sich jetzt in ihrer eigenen Mitte vollziehen. Die Gegenwart zeigt ihr zwar nicht einen, dagegen viele Antichristen, den Antichrist nicht so, wie sie ihn erwartete, wohl aber so, daß sich das, wovon die Weissagung sprach, die Verdrängung des Christus durch andere, vor ihren Augen vollzieht³⁾. Sie soll das Antichristentum nicht für ungefährlich halten oder gar hegen, weil das von der Weissagung entworfene Bild von dem abweicht, was jetzt geschieht. Das ergibt eine bedeutsame

¹⁾ Ev. 3, 19—21. 13, 34. 35. 14, 21—24. 15, 2. 10. — ²⁾ Es sind wieder die beiden Fragen, was Gott für den Menschen tue und was der Mensch für Gott tue, an denen die Antithese entsteht. Die Tatsache, daß Johannes neben den Glauben des Evangeliums die Pflicht des Briefs stellte, und die Tatsache, daß Jakobus und Paulus die Gemeinschaft bewahrten, und die Tatsache, daß die Kirche den Jakobus- und den Römerbrief als apostolisch ehrte, liegen alle in derselben Richtung und erläutern sich gegenseitig. —

³⁾ 1 Joh. 2, 18.

Parallele zu der Art, wie Johannes im Evangelium die Weissagenden Worte gedeutet hat, durch die der Auferstandene Petrus und Johannes den verschiedenen Ausgang ihres apostolischen Wirkens enthüllte. Dort hat er für das an Petrus gerichtete Wort, das sich zunächst in mancherlei Weise erfüllen konnte, die Deutung aus der Geschichte entnommen und in der Kreuzigung des Petrus seine Erfüllung gesehen. Das an ihn gerichtete Wort hat dagegen zwar dadurch schon die Erfüllung gefunden, daß es ihm nicht wie Petrus beschieden war, Gott am Kreuz zu preisen, sondern das Warten auf Jesus sein Beruf geworden ist; da er aber noch nicht am Ende seines »Bleibens« steht, läßt er es offen, welches der Sinn der Weissagung sei. Ebenso zeigt die Deutung der den Antichrist verkündenden Prophetie im Briefe, daß die begrenzte, bildliche Art der Weissagung deutlich vor ihm steht. Ihr Zweck besteht nicht darin, ein müßiges Harren auf das Eintreten der geweissagten Ereignisse hervorzubringen und die aufmerksame Beobachtung und Prüfung der jetzt sich vollziehenden Vorgänge zu ersetzen, sondern sie soll der Gemeinde das wache Auge für die Gegenwart und die Maßstäbe verschaffen, nach denen sie das, was geschieht, zu beurteilen hat. Damit betätigt Johannes an der Weissagung dieselbe Freiheit, die sein geschichtlicher Bericht im Verhältnis zu den Erinnerungen an die Geschichte Jesu zeigt. Wie er den Heilsbesitz der Gemeinde nicht an die Kenntnis einzelner Worte und Handlungen Jesu band, weil Christus mit seiner wirksamen Gegenwart die Gemeinde umfaßt und führt, so bestand ihm auch der Wert der Weissagung nicht in einzelnen Aussagen über das Zukünftige, sondern darin, daß sie den Gegensatz der Welt gegen Gott in seiner Tiefe enthüllte und damit der Gemeinde in allen Stadien dieses Kampfes die richtige Stellung anwies.

Daran, daß Johannes aus dem Erscheinen des gnostischen Antichristentums schloß, daß es letzte Stunde sei, wird sichtbar, daß die ursprüngliche Form der Hoffnung für ihn unzerbrechliche Festigkeit besaß, die er nicht auflösen oder umbilden wollte und konnte. Die Einrede der Gnosis hat sie ihm nicht geschwächt; sie bewährt im Gegenteil durch ihren Streit gegen Jesus selbst, daß er sich nun offenbaren wird, und das entspricht dem letzten Wort des Evangeliums, das das Warten auf die Wiederkunft Jesu zum Merkmal und Beruf des Johannes macht.

Aber ein Streit zwischen dem Glauben und dem Hoffen entsteht hier so wenig als im Evangelium. Dadurch, daß der Blick hinaus zur Erscheinung des Christus und zu seinem

richterlichen Urteil geht¹⁾, werden die absoluten Aussagen: wir sind von Gott erzeugt, haben die Welt überwunden, werden vom Bösen nicht berührt und sind nicht imstande zu sündigen, nicht erschüttert. Denn die Hoffnung entsteht an Gottes Gabe und ist hier nicht nur das Kind des Schmerzes und nicht glaubenslos. Daß der Rechtsvollzug nachdrücklich zum Amt des Christus gerechnet wird, entspricht dem ethischen Ziel dieser Sätze, weil der Vorblick auf das Urteil des Christus dem guten Willen zur Entschlossenheit hilft. Daran, daß er das richterliche Werk vollbringen wird, wird vollends sichtbar, daß er dem, den er mit sich vereint, die Fähigkeit zum Bösen nimmt.

10.

Der Prophet und der Evangelist.

Da die Weissagung der Begründung der Hoffnung mit derselben Entschiedenheit dient, mit der das Evangelium den Glauben und der Brief die sittliche Tüchtigkeit verlangt, bringen die drei Dokumente, die die Kirche deshalb bewahrt hat, weil sie nach ihrem Urteil von Johannes stammten, zusammen die drei Betätigungen hervor, in denen die Frömmigkeit der Gemeinde besteht, Glauben, Lieben, Hoffen. Diese »Systematik« gibt nicht Anlaß, sie aus einem überlegten Plan abzuleiten, wie ihn etwa ein auf die Feder beschränkter Literat bildet; sie ergab sich daraus, daß Johannes im Verkehr mit der Gemeinde beständig dazu geführt war, ihre Hoffnung, ihren Glauben und ihre Liebe zu stärken. In seiner apostolischen Sendung lag, daß er ihr alles gab, was sie bedurfte, und darum diente er ihr als Evangelist, als Lehrer und als Prophet. Die Angabe der Kirche, daß Johannes mit einem Glauben, wie ihn das Evangelium begründet, und einer Liebe, wie die Briefe sie sichtbar machen, die Hoffnung verband, die die Weissagung verkündet, wird dadurch bestätigt, daß dieselben durchaus individuell bestimmten Überzeugungen alle drei Dokumente gestalten.

a) Die persönliche Fassung der Religion.

Die Weissagung beschreibt einzig Personen mit ihrem ethisch bestimmten Werk. Der Weltlauf führt zum Kampf des Antichrists gegen den Christus; über diesem steht Gott, über jenem der Satan. Zur Person mit ihrem von unten oder von oben bewegten Willen kommt nur noch die Stadt, die Vereinigung der Vielen zum gemeinsamen Leben. Neben dem Antichrist

¹⁾ 1 Joh. 2, 28. 4, 17.

steht Rom, neben dem Christus die einst erscheinende Gottesstadt. Das ganze Geflecht der Verhältnisse, das wir die geschichtliche Lage, den Staat und die Kultur nennen, steht nicht im Blick des Buchs. Sogar die Natur verschwindet nahezu hinter dem Walten der himmlischen Diener Gottes. Eine Darstellung der Verklärung der Natur, durch die sie mit dem ewigen Leben der Auferstandenen zusammenstimmt, wird nicht zum Thema der Weissagung. Da die Schrift einen neuen Himmel und eine neue Erde verheißt, wiederholt Johannes diese Verheißung. Was aber das heißt »ein neuer Himmel und eine neue Erde«, darauf bezieht sich die Schauung des Propheten nicht¹⁾. Die Kräfte, für deren Ringen er der Christenheit die Augen öffnen will, finden sich im Gebiet des Willens.

Denselben personhaft gefaßten Religionsbegriff haben auch die anderen johanneischen Schriften. Zur Lehre vom Christus genügten Johannes die Begriffe »Vater« und »Sohn«, zur Lehre vom Christenstand der Begriff »Kindschaft Gottes«. Im Weltbegriff fehlt jede Rücksicht auf die Art und Wirkung der natürlichen Prozesse; er bekommt seinen Inhalt durch das menschliche Begehren und Handeln und hinter der Welt steht der Böse. Das Werk Jesu besteht darin, daß er die mit sich vereint, die an ihn glauben, das Werk der Kirche darin, daß wir einander lieben. Auf die natürlichen und geschichtlichen Vorgänge, die neben dem persönlichen Verhalten stehen und es bestimmen, wird nicht geachtet und von Institutionen, Sitten, Lehren, die die inneren Entscheidungen unterstützen und der Kirche bei ihrer Arbeit als Mittel dienen, nicht gesprochen. Das ist nicht mehr jüdisch; wenn auch der Jude seinen Anteil an Gott und darum seine sittlichen Ziele über alle anderen Anliegen erhob, so nahmen doch die natürlichen Lebensbedingungen immer in seinem geistigen Leben einen großen Raum für sich in Anspruch. Jesus war der, dem die Dinge nichts galten neben dem Menschen, weil ihm die Welt neben Gott verschwand und Gott sich mit dem Menschen eint.

Die Weissagung bringt die persönliche Fassung des Gottesgedankens dadurch zum Ausdruck, daß die ihren Hauptteil eröffnende Theophanie für Gott die Menschengestalt verwendet²⁾, während Johannes in der eigentlichen Rede anthropomorphe Aussagen über Gott sorgfältig vermieden hat. Mit diesen beiden

¹⁾ Apok. 21, 1. Nur die Auslegung, mit der das Rabbinat die Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde versah, daß dann das Meer nicht mehr sein werde, wird auch von Johannes wiederholt. —

²⁾ Apok. 4, 2.

Methoden, das Andenken an Gott kräftig und richtig zu machen, blieb Johannes bei der Regel Jesu. Er hat in seinen Worten über Gott ausschließlich diejenigen Vorstellungen verwandt, die uns unser persönlicher Lebensakt verschafft, und darum beständig die Kategorien Wissen und Willen für Gott gebraucht. Darum schuf er auch die Gleichnisse, die Gottes Verhalten durch das verdeutlichen, was der Mensch selbst tut und erfährt. Sein Verhältnis zu Gott hatte die Merkmale des persönlichen Verkehrs mit ihm. Dieser verdrängte aber nie das Bewußtsein der unerkennbaren Hoheit Gottes, sondern es stand mit jeder Erinnerung an Gott auch seine »Herrlichkeit« vor seinem Blick und darum vermied er alle kühnen Formeln, die unser menschliches Bild ohne Abzug auf Gott übertragen¹⁾. Deshalb sah er in der Bildlichkeit des Worts ein Zeichen dafür, daß die Erkenntnis des Jüngers noch beschattet und deshalb das Wort noch gehemmt sei, und er verhiess den Jüngern, daß er einst ohne Gleichnis zu ihnen sprechen werde²⁾.

Wenn daher der prophetische Vorgang in einem seiner Jünger den Anblick des Himmels schuf, so war ihm damit notwendig auch eine Schauung Gottes gegeben. Er konnte im Himmel nicht nur Tiere, Älteste, Engel oder auch einzig den Christus sehen; das hätte ihn von der Verkündigung Jesu und dem Gottesbewußtsein des Evangeliums gänzlich getrennt. Denn der Himmel ist Himmel durch Gott und der Sohn lebt im Vater. Den Himmel sehen, ohne Gott zu sehen, war für Johannes ein Widerspruch. Gegen einen dogmatischen Anthropomorphismus hat Johannes aber sein Gesicht dadurch geschützt, daß er gleichzeitig den Christus als Lamm mit sieben Hörnern und den Geist als sieben Geister durch sieben Fackeln und sieben Augen sah³⁾. Für den erhöhten Christus die Menschengestalt zu verwenden, lag nahe; sie ist aber eben deshalb vermieden, weil sie für Gott zur Verwendung kam. Johannes sah im Himmel nicht zwei Männer neben einander regieren oder gar drei, den Vater, den Sohn und den Geist. Die Abstufung der Bilder: die Verwendung der Menschengestalt für den Vater, der Tiergestalt für den Christus, des Auges und der Flamme für den Geist einigt sich ohne Schwierigkeit mit den Aussagen des Evangeliums über die alles überragende Hoheit Gottes, der

¹⁾ Gottes Gesicht nur Mat. 18, 10. Gottes Hand nur Joh. 10, 29 in einer verbreiteten Formel. Gottes Fuß nur in der Verwendung des jesajatischen Bildes Mat. 5, 35, ebenso der Thron Mat. 5, 34. 22, 44. 26, 64 und im Anschluß an den jüdischen Sprachgebrauch Mat. 23, 22. — ²⁾ Joh. 16, 25. — ³⁾ Apok. 4, 5. 5, 6.

den Sohn sendet, wie nun der Sohn den Geist. Sowenig aber die Darstellungen des Sohns und des Geists dogmatisch gedacht sind, so wenig ist es die Menschengestalt Gottes. Daher wird der Satz des Evangeliums und des Briefs, daß keiner Gott gesehen habe, durch die Weissagung nicht verletzt, sondern bestätigt, weil sie uns nicht mehr als eine menschliche Gestalt zu zeigen vermag, da selbst der Prophet sogar dann, wenn er im Geist in den Himmel hinaufgeführt wird, Gott nicht anders als im Bilde sieht. Die Erhabenheit Gottes bringt Johannes auch dadurch mächtig zur Darstellung, daß er nicht Gott selbst in die Handlung hineinzieht; er beschreibt ihn als den alles regierenden Willen, der zum Vollzug durch den Christus und durch seine himmlischen Boten kommt. Hinein in die Menschheit stellt das Gesicht Gott erst in der Beschreibung des neuen Jerusalems; denn erst in der Vollendung bedarf die Menschheit keiner Vermittlung seiner Gegenwart, sondern lebt in seinem Licht¹⁾.

Nur die Vision beteiligt beständig die himmlischen Geister an den Ereignissen, während das Evangelium zwar sagt, daß die Engel auf- und absteigend bei Jesus seien, aber nicht neben den wahrnehmbaren Vorgang noch eine himmlische Handlung stellt, so daß etwa bei der Auferweckung des Lazarus ein Engel herabstiege und ihn belebte, zur Samariterin ein Engel träte und ihr zum Geständnis hülfe, oder ein Engel die Fürbitte der Gemeinde für die Sündigenden vor Gott brächte. Allein dadurch wird nur der Unterschied zwischen der Vision und der Erfahrung, zwischen dem, was man im Geiste, und dem, was man mit den Augen sieht, festgehalten und das widerspricht der Weissagung nicht, sondern wird von ihr verlangt. Ihre Meinung ist nicht, daß man je mit den natürlichen Augen das sehe, was der Prophet im Geiste sieht. Das geschieht auch dann nicht, wenn die Weissagung sich erfüllt. Wir dürfen auch nicht nur an ästhetische, künstlerische Empfindungen denken, wenn Johannes den prophetischen und den lehrhaften Stil nicht vermischte und in der Weissagung einzig das Gleichnis, dagegen in der geschichtlichen Erzählung und in der Mahnrede einzig das aus der Wahrnehmung geschöpfte Wort verwandte, sondern darin gehorchte er der Wahrheitsregel, die ihn an den Tatbestand der Geschichte band. Ihretwegen stellte er nur sich, nicht aber Jesus als den Empfänger von Visionen dar, weil Jesus auch dann, wenn er weissagte, nicht Gesichte erzählte, sondern für die Weissagung dieselben Ausdrucksmittel benützte, die er sonst bei der Lehrarbeit gebrauchte. Auch

¹⁾ Apok. 21, 22. 23.

dann, wenn er das Kommende enthüllte, sprach er in Sentenzen und Parabeln. Von der Weissagung Jesu hat Johannes die seinige, obwohl er sie als eine von Jesus ihm gegebene Gabe schätzt, eben dadurch unterschieden, daß er ihr ausschließlich und vollständig die Form der Gesichte gab.

Wenn Johannes im Geiste die Weltgeschichte als das Werk der Engel sieht, bewegt ihn ein Gedanke, der immer im eschatologischen Bild, auch in der Weissagung Jesu, hervortritt, daß die Gemeinde durch ihre Vollendung auch zur Gemeinschaft mit den Engeln gelange¹⁾. Indem das geöffnete Auge des Propheten die Herrschaft des Christus sieht, sieht er auch das himmlische Heer tätig in seinem Dienst. Durch das belebte Himmelsbild entsteht aber bei Johannes keine Spaltung im Glauben, so daß ein anderer göttlicher Bote neben Jesus eine mit der seinen vergleichbare Bedeutung erhielte. Der Glaube der Gemeinde gehört bei Johannes überall dem Christus ungeteilt. Es zeigt sich somit auch an dieser Stelle keine Entfernung von dem, was Jesus seinen Jüngern gegeben hatte. Denn Jesus hat in die Nähe Gottes die Geister gestellt, durch die seine Regierung geschieht, und sein belebtes Himmelsbild war für seinen Gottesgedanken nicht bedeutungslos. Die Freude und Macht des Sohns hatte ihren Grund auch darin, daß die Himmel für ihn offen und die »Legionen der Engel« zu seinem Schutze bereit waren, und bei seiner neuen Sendung wird Gottes Herrlichkeit dadurch an ihm offenbar, daß ihn die Engel begleiten. Er sah aber im Himmel die Verherrlichung Gottes, nicht seine Verdunklung. Der Sohn bedarf nichts als den Vater, da er in ihm alles hat. Ebenso wenig gibt es für den Menschen einen anderen Weg zur Gemeinschaft mit den Engeln als den Dienst Gottes, ein anderes Mittel, sich ihre Hilfe zu verschaffen, als den Gehorsam gegen Gott. Nur unter Gott und durch ihn, nicht neben ihm hatte der Himmel für Jesus Wichtigkeit. Zu dieser Regel hat sich aber Johannes gerade dadurch nachdrücklich bekannt, daß er in seinem Gesicht nicht neben dem Werk Gottes und Jesu auch Engeln noch ein Werk zuschrieb, sondern der ganzen Wirksamkeit Gottes in der Welt die Vermittlung in den Engeln gab.

Nur für diejenige Auslegung des Evangeliums, die in ihm eine mystische Frömmigkeit findet, ergibt sich aus der Engel lehre der Apokalypse eine Spannung, die sich bis zur Nöti-

¹⁾ Auch der vierte Evangelist hat das Unser Vater gebetet; in der Apokalypse sieht er, wie „der Wille Gottes im Himmel und darum auch auf der Erde geschieht“.

gung steigern kann, die beiden Dokumente voneinander zu trennen. Verschwindet nicht, wenn der Verkehr des Christus mit der Welt, auch derjenige mit Johannes selbst, durch Engel vermittelt wird, jene Innigkeit und Vollständigkeit der Einigung mit Christus, die die Frömmigkeit »des in ihm bleibenden« Jüngers kennzeichnete? Zwei Gedanken, die diese Theorie als Prämissen benützt, bedürfen aber einer sorgfältigen Erwägung. Hat das vielgestaltige Engelbild der Weissagung wirklich die Absicht, die Schwäche Gottes und des Christus aufzuzeigen? Beruht es auf dem Gedanken, daß Gott unvermögend sei, die Welt anzurühren, und deshalb Engel bedürfe und daß der Christus deshalb, weil er nicht gegenwärtig sei, seinen Engel schicke, oder war die Meinung des Propheten die, daß sich in der Menge und Größe der himmlischen Geister die Fülle und Macht des göttlichen Lebens, darum auch die Herrlichkeit und Allgegenwart des mit Gott regierenden Christus offenbare? Sodann beruht die Einigung der Glaubenden mit Christus, die das Evangelium darstellt, wirklich auf mystischen Vorgängen? Sind diese Sätze nicht der Ausdruck des Glaubens an den unbegrenzten Anteil des Christus an Gottes Gegenwart und Wirkungsmacht, der von den religiösen Stimmungen und seelischen Bewegungen, die im Glaubenden vorhanden sind, völlig unabhängig bleibt, weil er sich aus der von jeder Schranke befreiten Gottessohnschaft Jesu ergibt? Faßt die letztere Deutung das, was Johannes war, richtig auf, dann wird durch das Himmelsbild der Weissagung zum Urteil des Glaubens lediglich noch die farbige Vorstellbarkeit hinzugefügt und in einer den Sinnen angepaßten Weise gezeigt, daß der Christus die Macht besitzt, die Glaubenden in sich aufzunehmen und sie in jeder Lage und mit ihrer ganzen Geschichte zu umfassen. Jedenfalls verschwinden im ersten Gesicht der Apokalypse deshalb, weil der Christus bei den Gemeinden gegenwärtig ist, die Engel nicht; er ist vielmehr eben dadurch, daß er ihre Engel in seiner Hand hält, der sie Regierende.

In beiden johanneischen Schriften bleibt sich die Engellehre auch darin gleich, daß allen die Lehre von den Fürsten fehlt, nach der die Völker und die Ereignisse der Geschichte von besonderen Geistern beherrscht werden, obwohl sie in der

1) Ein Anklang an die „Fürsten“ findet sich vielleicht in den „Engeln der Gemeinden“, 1, 20. Michael ist im Anschluß an Daniel als Engelfürst beschrieben 12, 7, aber nicht als Fürst über Israel. Dagegen wird der durch die Schöpfung gesetzte Zusammenhang der Natur mit Gott Johannes dadurch sichtbar, daß Engel den Regionen und Elementen der Natur vor-

Schrift begründet, in der Synagoge verbreitet und von Paulus bedeutsam hervorgehoben war. Eine selbständige Regierungsgewalt hat keiner der Engel, die die Weissagung beschreibt ¹⁾. Der Grund liegt in dem durch keine Mittelstufen geschwächten Gegensatz, der bei Johannes die Menschheit entweder zum Satan oder zu Gott in Beziehung bringt. Wie im Evangelium der Fürst der Welt der Satan ist, so ist in der Weissagung der Satan der, der dem Weltherrscher seine Macht verschafft.

b) Der johanneische Dualismus.

Die Antithese, aus der die anderen johanneischen Dokumente alle ihre Urteile ableiten, vertritt auch die Weissagung mit Kraft. Das, was droben, und das, was unten ist, ist geschieden, nicht nach einem gnostischen Entwicklungsschema, so daß das Untere weniger Leben, weniger Realität, weniger Göttlichkeit hätte als das Obere und verschiedene Regionen sich übereinander aufbauten, die Gott näher oder ferner wären. Zwischen denen, die droben sind, und denen, die drunten sind, besteht vielmehr ein Kampf und in diesem Zwiespalt sieht Johannes den Mittelpunkt der Geschichte, ihr Rätsel, aber ein Rätsel, über dessen Lösung er beruhigt ist.

Es ist in dieser Beziehung lehrreich, daß nicht nur die »Fürsten« fehlen, sondern daß auch die sieben Himmel nicht zum Anschauungsstoff gehören, aus dem sich Johannes sein Gesicht aufbaut. Da er viele gegebene Vorstellungen verwendet, könnte man erwarten, die sieben Himmel seien ihm wertvoll, schon wegen ihrer Siebenzahl, die er ja mit Absicht als Zeichen dafür braucht, daß alles von Gott geordnet sei. Er stellt aber den einen Himmel der einen Menschheit gegenüber und bricht den vollständigen Gegensatz nicht dadurch, daß er verschiedene Stufen in die himmlische Sphäre setzt. Parallel damit fehlt auch eine Darstellung der unterirdischen Sphären; wir bekommen keine Beschreibung des satanischen Orts oder des Totenreichs.

Über dem Gegensatz, der aus der menschlichen Geschichte den Kampf mit Gott macht, steht aber in der Weissagung wie im Evangelium der Schöpfergedanke, der in beiden Schriften verhindert, daß aus dem Gegensatz ein metaphysischer Dualismus werde ¹⁾. Seine Lösung findet er durch das Gericht. Was die Vision durch die gehäuften Katastrophen einprägt, stellte der

gesetzt sind: der Engel des Abgrunds 9, 11, des Feuers 14, 18, der Wasser 16, 5. Die synagogale Tradition gibt dazu Parallelen. — ¹⁾ Apok. 4, 11. 5, 13. 10, 6. Ev. 1, 3.

historische Bericht dadurch dar, daß er den Unglauben und Fall der Judenschaft zu einem Hauptstück der guten Botschaft machte. Hier führt eine deutliche kausale Linie von der einen Schrift zur anderen. Weil die Geschichte Jesu und Jerusalems so verlief, wie das Evangelium sie darstellt, darum ist die Zukunft der Welt und der Christenheit so, wie die Weissagung sie beschreibt. Dort verschließt sich die Welt gegen den, der zu ihr gekommen ist; hier lehnt sie sich gegen den auf, der im Himmel ist. Dort beschränkt sich Jesu Werk darauf, in denen den Glauben zu schaffen, die ihm der Vater gibt, hier darauf, denen das Siegel und die Palme zu geben, die nicht aus der Welt sind, und sie durch den Weltkampf hindurch zu retten. Sowenig Jesus die Welt für sich zu gewinnen vermochte, so wenig ist dies der Beruf seiner Gemeinde. Wie er dazu kam, um zu sterben, so ist es auch der Beruf der Gemeinde, im Bekenntnis zu ihm ihr Leben zu lassen, und wie er im Sterben zum Vater ging, so gewinnt auch die Gemeinde im Sterben das ewige Leben.

Darum richtet sich auch gegen beide Schriften dieselbe Kritik. Dem oft gehörten Urteil, die Apokalypse atme Haß, lechze nach Blut und sehne sich nach dem Untergang der Welt, steht das ebenso oft geäußerte Urteil zur Seite, das Evangelium verhöhne die Juden, freue sich an ihrer Verstockung und erkläre sie für eine verächtliche Rasse. Der angebliche Haß, der dem Apokalyptiker seine Gesichte inspirieren soll, kann jedenfalls nicht dafür als Beweis dienen, daß die johanneischen Schriften von verschiedenen Verfassern stammen. Denn die Verslossenheit des Johannes für die Welt, ihren Unglauben und ihre Finsternis hat überall dieselbe Deutlichkeit. Wir wissen auch durch den Brief und durch das Evangelium, daß Johannes in das Urteil, das mit der Sünde den Tod verbindet, nicht nur eine volle Gewißheit, sondern auch einen entschlossenen Willen legte. Nach seiner Meinung findet das Böse dieses Ende durch Gottes Recht.

Es ist in derselben Weise falsch, wenn beim Evangelium von Gehässigkeit gegen Jerusalem, beim Brief von Gehässigkeit gegen die Gnostiker und Griechen und bei der Apokalypse von Gehässigkeit gegen Rom gesprochen wird. Denn die Verneinung, die Johannes als schlechthin gültig festhält, hat in allen seinen Ausführungen universale Bedeutung. Jerusalem, die Gnosis, Rom werden nicht wegen ihrer besonderen jüdischen, griechischen oder römischen Art verworfen, sondern als Glieder der Welt, die deshalb hervorgehoben werden, weil sie der Geschichtslauf mit Jesus in Berührung bringt. In Jerusalem geschieht

Jesu Arbeit umsonst; der Gnostiker zerrüttet die Gemeinde Jesu und Rom beginnt den Kampf mit ihr. Darum ist dieser Kampf nicht dadurch zu beseitigen, daß an die Stelle Roms etwa eine andere Welt- und Hauptstadt träte. Von einem neuen Kaiser erwartete Johannes nichts, sowenig er für Jesu Arbeit von einem anderen Hohenpriester einen anderen Ausgang erwartete oder für einen anderen gnostischen Lehrer ein günstigeres Urteil hätte. Für sein Auge kommt überall durch den Angriff auf Jesus ans Licht, daß sich der Mensch Gott widersetzt. Das brachte in den Protest des Johannes gegen den Zustand der Welt die absolute Entschlossenheit; denn er erwuchs nicht aus willkürlichen, eigensüchtigen Bestrebungen, sondern aus seinen ethischen Urteilen. Johannes verwirft in allen Dokumenten einzig die Gottlosigkeit, nur das, was er an der Menschheit satanisch heißt. Wir kommen nirgends von der durch den Brief gegebenen Formel weg: die Welt muß vergehen und man kann sie nicht lieb haben, weil das, was in ihr ist, nicht aus Gott ist. Für Johannes war die Verweigerung der Liebe für das, was er nicht göttlich heißen kann, mit der Liebe Gottes eins. Universal gilt aber die Verneinung weder im Evangelium noch in der Apokalypse in dem Sinn, daß die ganze Judenschaft oder die ganze Völkerwelt der Verdammung überantwortet würde. Denn in der Judenschaft sucht und findet Jesus die Seinen und in der Völkerwelt, auch in Rom, gehört ihm die unzählbare Menge, die er mit dem weißen Gewand beschenkt und in den Himmel vor Gott gestellt hat. Die Krisis trifft nicht die natürlichen Gebilde als solche, sondern zerlegt sie in das, was Gottes ist, und das, was des Satans ist. Ebenso unbedingt, wie nach der einen Seite die Verneinung sich vollzieht, tritt nach der anderen Seite die Verheißung in Kraft.

Für die Lauterkeit des hier urteilenden Willens spricht, daß er stets die Christenheit unter dieselben Normen stellt, die seinen Gegensatz gegen die Welt begründen. Sie wird keineswegs als menschliche Genossenschaft in ihrer Gesamtheit verherrlicht, trotz der absoluten Verheißung, die ihrem Verhältnis zu Gott die volle Sicherheit gibt. Die Schoße, die nicht Frucht tragen, werden weggeworfen, und wer nicht im Licht wandelt, kennt Gott nicht. Demgemäß beginnt die Weissagung damit, daß Christus seine Gemeinden richtet; denn der Leuchter kann weg-
getan werden.

In allen Dokumenten beschreibt Johannes die Gnade und das Gericht als das einheitliche göttliche Werk und dies so, daß die Gnade regiert und durch ihr Werk auch die Rechts-

bewirkung schafft. Die Sendung des Lichts ist die Wohltat und mit dem Leben verbunden; aber das Licht hat zugleich die richtende Macht. Der Tod Jesu macht die vergebende Gnade Gottes wirksam und deckt die Schuld der ganzen Welt; er ist aber zugleich das an der Welt vollzogene Gericht¹⁾. Ebenso führen die Katastrophen, die Johannes erwartet, die Offenbarung des Christus zur Vollendung der Menschheit herbei. Er beschreibt nicht die Zerstörung der Welt, sondern ihre Einführung in Gottes ewige Gemeinschaft und alle Zerstörungen sind nur Mittel, nicht Zweck, nicht Hemmungen des göttlichen Zwecks, sondern wirklich das Mittel, durch das der Christus seine Herrschaft begründet und die in Gott verherrlichte Menschheit schafft. Das hat Johannes, als er weissagte, dadurch dargestellt, daß er über die dunkle, irdische Sphäre den Himmel stellt mit seiner Anbetung, nicht abgeschieden vom irdischen Vorgang, nicht versunken in die den Himmlischen gewährte Seligkeit, vielmehr deshalb der Anbetung voll, weil das auf der Erde geschieht, was dem menschlichen Auge nur als Not und Tod erscheint. Für den Rechtsvollzug, der mit der Öffnung des Buchs beginnt, hört Johannes die gesamte Schöpfung Gott danken²⁾.

Die Urteile des Johannes über das Verhältnis Israels zur Welt bleiben sich völlig gleich. Das Schicksal der gesamten Judenschaft wird an das gebunden, was Jerusalem tat. Wie das Evangelium nicht bei der Arbeit Jesu in den galiläischen Orten verweilt, so spricht das große Gesicht der Weissagung nicht vom Verhalten der in allen Ländern verbreiteten Judenschaften, sondern stellt einzig die Sünde und das Geschick Jerusalems dar. Beide Schriften zeigen, worauf dieser Vorzug Jerusalems beruht; es war die Stadt des Tempels, die eine Stadt Gottes³⁾. Darum brachte die Verwerfung Jesu durch Jerusalem der ganzen Judenschaft den Tod. Nun ist die Synagoge von Smyrna, die Verfolgerin der dortigen Christenheit, eine Gemeinde des Satans, wie die Jesus kreuzigenden Priester und Lehrer Jerusalems seine Söhne gewesen sind. Weder das Evangelium noch die Apokalypse hat für Jerusalem und die Judenschaft eine besondere Gnade. Gleichzeitig hat der alttestamentliche Kanon für beide Schriften die unbeschränkte, göttliche Geltung. Auch

¹⁾ I 2, 2. Ev. 12, 31. — ²⁾ Apok. 5, 13. — ³⁾ Das überträgt sich auch auf das Weltbild der Weissagung. Während es verständlich ist, daß neben Jerusalem die ephesinische und alexandrinische Judenschaft bedeutungslos werden, ist es nicht ebenso durchsichtig, daß die anderen Weltstädte, Ephesus, Antiochia, Alexandria, neben Rom für die Weissagung verschwinden. Weil es aber nur eine Gottesstadt gibt, gibt es im Gesicht auch nur eine Weltstadt, nur eine Stadt des Antichrists.

die Apokalypse beruht auf dem Satz, daß, was immer der Jude tun mag, »die Schrift nicht gebrochen werden kann«¹⁾. Das brachte Johannes auch in eine weitgehende geistige Gemeinschaft mit der synagogalen Auslegung. Geeinigt ist hier und dort die bleibende Geltung der Schrift mit der Abwendung vom Judentum durch den Gedanken, daß die Herrschaft des Christus die Vollendung des in Israel geschehenen göttlichen Werkes sei.

c) Die johanneische Metaphysik.

Von oben her ist im Evangelium alles begründet, was sich in der Menschheit als wahr und gut erweist. Vom Himmel her kommt das Licht und das Leben in den menschlichen Bereich und es wird unser eigen, weil es ewig war. Dieses Axiom gestaltet auch die Weissagung ganz. Von oben her erfolgen die vernichtenden Schläge und die errettenden Gottestaten. Was auf Erden geschieht, enthüllt, was im Himmel geschieht. Das drückt schon der Anfang des großen Gesichts typisch aus: um zu verstehen, was geschieht und geschehen wird, muß Johannes in den Himmel treten. Nur dann sieht er die wirksamen Kräfte, nur dann den wahren Sinn dessen, was sich auf der Erde zuträgt. Das Ende der Weissagung bestätigt dies nochmals kraftvoll. Wie der Christus der von oben herabgekommene Mensch ist, so ist die ewige Gemeinde die von oben herabgekommene Gottesstadt.

Auch die Weissagung stellt das Verhältnis zwischen dem Wesen und der Tat, zwischen dem ewigen und dem zeitlichen Geschehen in der Johannes kennzeichnenden Weise dar. Das Ewige ist das Erste und Unbewegliche und doch wird das Zeitliche nicht entwertet, sondern es entsteht aus jenem und gehört zu ihm. Darum ist die Weissagung des Johannes völlig in derselben Weise wie das Evangelium auf den Prädestinationsgedanken aufgebaut²⁾. Wie der Hirte die Schafe deshalb ruft, weil sie sein Eigentum sind, so hat das Lamm durch seinen Tod deshalb Menschen zum Eigentum Gottes erworben, weil es ihre Namen von Anbeginn der Welt an in das Buch des Lebens eingetragen hat³⁾. Darum bringen sowohl im Evangelium als in der Weissagung gleich die ersten Anfänge das abschließende Ergebnis der Ereignisse ans Licht. Da Gott der Erste und der Letzte ist, ist in den Anfängen des göttlichen Werks seine Endgestalt ent-

¹⁾ Joh. 10, 35. Alles, was in der Apokalypse Zitat aus der Schrift ist, steht deshalb ohne weiteres auch im Bewußtsein des Evangelisten; auch er kannte die Schrift samt ihrer palästinischen Auslegung. — ²⁾ Vgl. S. 162. — ³⁾ Apok. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 21, 27.

halten. Was bei Paulus die letzte Hoffnung ist, daß alle Geschaffenen, die Himmlischen, die Irdischen und die im Totenreich Befindlichen, den Christus anbeten, geschieht bei Johannes gleich beim Beginn der Handlung, noch bevor die Siegel des göttlichen Buchs geöffnet sind¹⁾. Parallel damit spricht im Evangelium gleich das an den Anfang gestellte Wort des Täufers alles aus, was Jesus der Menschheit erworben hat. Diese Betrachtung der Geschichte, die ihre einander folgenden Stufen überspringt und alles vom letzten Ziele aus deutet, ist in der Apokalypse darum besonders auffallend, weil sie ja im zeitlichen, geschichtlichen Vorgang ihren Gegenstand hat und erläutern will, was aus der Menschheit werde und wie sie ihr Ziel erreiche. Wir würden aber dafür die Antwort nicht erhalten, wenn wir nicht erführen, was jetzt schon ist. Nicht erst einst, jetzt schon wird im Himmel der Sieg gefeiert; nicht erst einst, jetzt schon steht die unzählbare Schar im weißen Gewand vor Gott. Der Satz, daß Jesus auf Erden im Schoß des Vaters und im Himmel war, und der Satz, daß sich die Gemeinde jetzt vor Gottes himmlischem Thron befinde, sind das Eigentum desselben Mannes; denn er ergab sich aus der eigenartigen, kraftvollen Fassung seines Gottesgedankens. Das bewirkt aber auch in der Apokalypse keine Flucht ins Jenseits, keinen Verzicht auf die Erde, keine Entleerung der irdischen Geschichte; vielmehr weil die Vorgänge vom Himmel her bewirkt sind, treten sie aus der göttlichen Sphäre mit unüberwindlicher Kraft hervor und schaffen ihre Erfolge. Weil der Christus das Lamm geworden ist, das geschlachtet wurde, darum öffnet er Gottes Buch, und weil er seine Siegel löst, darum reiten die Reiter. Weil die Glaubenden ihr Gewand nicht befleckt und sich nicht dem Antichrist durch die Annahme seines Zeichens zum Eigentum ergeben haben, darum sind sie die zum Mahl des Lamms Geladenen.

Daher richtet auch die Weissagung an die Gemeinde ein dringendes Gebot. Wie das Evangelium Glauben schaffen und der Brief die Bewahrung des Gebots Jesu erreichen will, so will die Weissagung Entschiedenheit für Gott begründen, die Gemeinde von der Welt frei machen und ihr die Waffe darbieten, mit der sie den Sieg gewinnt. Dadurch, daß diese Gebote ihren Grund im göttlichen Wesen und Wirken haben, erhalten sie ihre absolute Geltung. Gemischte Zustände, bei denen Gutes und Böses, Göttliches und Teuflisches sich mengen, anerkennt Johannes nicht. Er lehnt jeden Kompromiß ab und verlangt

¹⁾ Vgl. Phil. 2, 10 mit Apok. 5, 13.

vollendete Entschiedenheit. Jene Mischungen sind tatsächlich unmöglich. Gott nimmt, was sein eigen ist, ganz zu sich und tut, was nicht sein eigen ist, ganz von sich. Das ist nicht nur in den Briefen der Apokalypse, z. B. im Abscheu des Christus vor den Lauen¹⁾, ausgesprochen, sondern diese Überzeugung ist auch die Wurzel des großen Gesichts.

d) Das Christusbild.

Wie im Evangelium, so ist auch in der Weissagung die Verbundenheit der Gemeinde mit Gott allein auf den Christus gestellt. Er hält in seiner Hand die Sterne und darum, weil er Gottes Buch entsiegelt, bewegt sich die Welt zu ihrem Ziel. Kein menschlicher Zeuge Gottes ist irgendwie neben Jesus gestellt, weder Abraham und Mose, noch weniger einer der schon abgeschiedenen Jünger Jesu, auch kein himmlischer Geist. Jesus steht über allen als der Einzige beim Vater; er ist auch in der Weissagung in strengem Sinn »der einzige Sohn«. Während Gottes Wille für alle das unerforschliche Geheimnis ist, ist er der, der ihn erfährt und mit allmächtiger Wirkung vollzieht, und weil er mit Gott regiert, empfängt er auch von allen mit Gott die Anbetung; er selbst steht dagegen nicht auch unter der Schar derer, die sich anbetend vor Gott niederwerfen.

Da der Prophet sieht, was das göttliche Urteil der Welt und der in ihr lebenden Gemeinde verordnet hat, sind nicht nur die Typen des natürlichen Lebens, sondern auch Vertreter der Gemeinde neben Gott gestellt und dadurch, daß ihnen Throne und Kronen gegeben sind, als Teilnehmer an seiner Herrschaft gekennzeichnet, aber nicht so, daß ihnen ein tätiger Anteil am göttlichen Werk zukäme. Der Vollzug des göttlichen Urteils geschieht einzig durch den Christus, nicht auch durch die Ältesten; noch weniger findet zwischen Gott und ihnen eine Beratung statt. Ihre Würde besteht darin, daß sie die Zeugen des göttlichen Werkes sind und darum als die Ersten seine Größe preisen und Gott und Christus die Anbetung darbringen.

In beiden Texten spricht Johannes das, was Jesus die Verbundenheit mit Gott gibt, dadurch aus, daß er ihn das Lamm nannte. Damit ist seiner Gottheit in seiner selbstlosen Liebe, die Gott völlig gehorcht, der Grund gegeben. Darum ist in beiden Darstellungen das, was Jesus während seines irdischen Lebens zu wirken hatte, vollständig in die Kreuzestat zusammengefaßt. Dadurch, daß er stirbt, erreicht er sein königliches Ziel.

¹⁾ Apok. 3, 15. 16.

Wie im Evangelium der sterbende Christus die Verherrlichung Gottes ist, so preist in der Apokalypse das Universum den Getöteten. Aber das Lamm ist in beiden Darstellungen zugleich der Löwe; denn der wehrlos um Gottes willen Sterbende ist der in Gottes Allmacht Wirkende. Darum ist er auch in beiden gleichzeitig der Hirte und das Lamm. Wie Gottes Macht in ihm wirksam ist, erklärt die Weissagung durch dieselbe Formel, die auch das Evangelium und der Brief geben, nämlich dadurch, daß er das Wort Gottes sei; er weiß und sagt es nicht nur, er ist es. Daß er das im Evangelium durch seine Ankunft im Fleische, im Brief durch die Verleihung des ewigen Lebens und in der Weissagung durch seine neue Erscheinung offenbar macht, zeigt, daß Johannes in allen Stufen des Werkes Jesu den einheitlichen, alles umfassenden Willen Gottes erkennt. In der Offenbarung seiner Herrlichkeit ist er aber im höchsten Sinn das Wort, da er dann ausspricht, was Gott denkt, und verwirklicht, was er will. Da Jesus nach der Apokalypse »das Wort« ist, fügt sich die Angabe des Evangeliums, daß die Schöpfung in ihm vermittelt sei, sofort in ihr Christusbild ein. Denn es war für jeden Juden eine feststehende Überzeugung, daß das Wort Gottes die Schöpfermacht in sich trage. Demgemäß gehört ja auch die Herstellung des neuen Himmels und der Erde zum Werk des Kommenden. Der Präexistenzgedanke ist aber in beiden Texten deshalb analog gestaltet, weil zwar der Christus die Ewigkeit von sich aussagt, aber keine Darstellung seines ewigen Verkehrs mit dem Vater gegeben wird. Beide bleiben beim »Anfang« stehen und leiten aus der Ewigkeit Jesu seine Obmacht über die Kreatur ab¹⁾. Auch die Weissagung spricht den Gedanken aus, mit dem das Evangelium der Präexistenzlehre praktische Bedeutung gibt, daß der Christus jeden Menschen erleuchtet, wodurch seine Gemeinde größer als die Zahl derer wird, die in eine bewußte, geschichtlich vermittelte Berührung mit ihm treten. Denn die unzählbare Schar aus allen Völkern, die Johannes jetzt schon als Jesu Eigentum bezeichnet, entstand nicht nur durch die apostolische Missionsarbeit, nicht nur durch die Addition der kleinen Gemeinden, die sich jetzt zu ihm bekennen, sondern nur dadurch, daß, um mit dem Evangelium zu sprechen, alle, die aus der Wahrheit sind, Gottes sind. Wie im Evangelium, so ist der Geist wieder als das Eigentum des Christus bezeichnet. Es ist nicht Zufall, daß nicht die Gottesgestalt die sieben Augen hat, die den Geist darstellen, sondern das Lamm. Sagt das Evangelium, daß Jesus den Geist »ohne

¹⁾ Hirt: Apok. 7, 17; Wort: 19, 13; Geist: 5, 6; Ewigkeit Jesu: 3, 14. 22, 13.

Maß« empfangen habe, so hat er ihn in der Apokalypse siebenfach d. h. in vollkommener Totalität. Er hat ihn dazu, damit er ihn sende, und die Sendung des Geistes hat auch in der Weissagung das Merkmal einer für alle vollbrachten Tat; denn der Geist ist zur ganzen Erde gesandt¹⁾).

Daß die Apokalypse am Christusgedanken den Hauptpunkt ihrer Aussagen über Jesus hat und dadurch mit der synoptischen Tradition verbunden ist, während uns das Evangelium den Sohn Gottes zeigt, entspricht der Verschiedenheit der Ziele, denen die beiden Bücher dienen. Die Herrschaft Jesu gibt der Hoffnung ihren Inhalt, die Sohnschaft Jesu dem Glauben. Ein Riß entsteht aber zwischen beiden Darstellungen Jesu nur dann, wenn die Weissagung seine Herrschaft so beschreibe, daß sie ihren Grund nicht mehr in seiner Einheit mit Gott, ihr Ziel nicht mehr in der Verklärung Gottes hätte. Aber kein aufmerksamer Leser bildet sich ein, daß die Apokalypse die Macht Jesu über die Welt von Gott loslöse. Mit kraftvoller Hand drängt sie alle selbstischen, eudämonistischen Begehungen aus der Hoffnung hinaus und macht einzig das zum Gegenstand unseres Verlangens, daß sich Gottes Herrschaft offenbare. Der, der in Selbstständigkeit ohne Gott sich selbst zur Verherrlichung regiert, ist in der Weissagung nicht Jesus, sondern das Tier. Schon der Eingang des Hauptgesichtes stellt fest, daß die Herrschaft Jesu Dienst Gottes ist und auf seiner Gebundenheit an Gottes Willen beruht; das Lamm tut den Willen Gottes; denn es öffnet Gottes Buch.

Am Lebensgedanken hat auch die Weissagung ihr Fundament. Der Christus ist der, der tot ward und lebt. Daß er lebt, das kennzeichnet ihn vollständig in seiner Christusherrlichkeit. Daraus entsteht für die Gemeinde die Verheißung, daß sie, wenn sie im Kampf mit der Welt in den Tod gehen muß, dadurch das Leben gewinnt²⁾. Ein Unterschied zwischen den johanneischen Schriften entsteht hier dadurch, daß dem Evangelium und dem Brief zur Beschreibung des Gegensatzes zwischen dem Geschick der Welt und dem Ziel des Glaubenden die Formel »Leben oder Tod« genügt, während in der Apokalypse zum Sterben noch die Qual hinzugefügt wird. Ehe Christus durch seinen Urteilsspruch, der wie das Schwert wirkt, die gegen Gott Streitenden dem Tode übergibt, folgen einander die Plagen, die die Menschheit in Pein und Schmerz eintauchen, in langer Reihe und auch das endgültige Urteil, die Versenkung

¹⁾ Ev. 3, 34; Apok. 3, 1. 5, 6. Zum Plural „Geister der Propheten“ vgl. die Mehrzahl von „Geistern“ 1 Joh. 4, 1. — ²⁾ Apok. 1, 18. 2, 8. 20, 4.

in den Feuersee, ergibt eine ewige Qual. Der Prophet regt somit die sinnlichen Triebe, die sich vom Schmerz wegwenden, stärker auf als der Evangelist, der die Wahl des Menschen nur durch den fundamentalen Gegensatz »Tod oder Leben« bestimmt. Aber auch im Evangelium ist das Ende der Welt als »Umkommen« und »Umgebracht werden« beschrieben¹⁾, nicht nur als das Erlöschen des Lebens, das sich aus der natürlichen Vergänglichkeit ergibt, sondern als gewaltsame Lebensberaubung, die der richterliche Akt Gottes bewirkt.

Die Konzentration der Botschaft Jesu in die Verheißung des Lebens ergibt aber in beiden Dokumenten keine Unsterblichkeitslehre. Das Leben haben heißt bei Christus sein, Gott kennen; das erweitert oder verändert auch die Weissagung nicht. Johannes begehrte nicht nach einer Offenbarung über den Ort und das Geschick der Seelen. Nicht einmal da, wo er die Seelen Gott um ihr Recht anrufen hört, versetzt er uns in die Totenwelt. Die Seelen sind »unten am Altar«. Dagegen geben beide Schriften die Auferstehung in der universalen Fassung. Das Gericht entscheidet nicht darüber, ob jemand auferstehen soll oder nicht, sondern scheidet zwischen den Auferstandenen. Deshalb übernimmt Johannes aus der synagogalen Tradition die Formel »zweiter Tod«. Der erste Tod ist der, der das irdische Leben schließt; das zweite Sterben geschieht dann, wenn die letzte Auferstehung erfolgt ist. Derjenige Tod, der dem Auferweckten, aber Verurteilten das ewige Leben nimmt, ist der zweite²⁾.

Das Leben kommt zum Menschen durch das Wort Jesu. Das Verhältnis, in dem sein Wort zum göttlichen Wort steht, bestimmen beide Schriften durch die Formel »Zeuge«. »Das Wort Gottes« und »das Zeugnis Jesu« ist dasselbe. Damit ist gesagt, daß Jesus Gott kennt, Gott hört und aus Gottes Wort seine eigene Rede macht. Durch ihn kommt es zum Menschen und er vertritt es gegen die es verleugnende Welt. Darum besteht der Beruf der Gemeinde darin, daß sie »das Zeugnis Jesu habe«³⁾. Für alle drei Texte ist der Name Jesu der Hauptpunkt in seinem Wort, weil sein Zeugnis kundtut, was ihm als sein Amt und Werk übergeben ist, und dies mit seinem Namen ausgesprochen wird. Daher glaubt man nach dem Evangelium an seinen Namen, empfängt nach dem Brief wegen seines Namens die Vergebung der Sünden und hält nach der

¹⁾ Ev. 3, 16. 10, 28. — ²⁾ Apok. 6, 9. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. Ev. 5, 28. 29. — ³⁾ Ev. 3, 11. 32. 18, 37. Apok. 3, 14. 1, 5. 9. 6, 9. 12, 11. 17. 19, 10. 20, 4.

Weissagung seinen Namen fest¹⁾). Als den Wissenden beschrieb Johannes Jesus im Evangelium und sagt, daß die in das Inwendige dringende Macht seines Wissens die Jünger als ein starkes Glaubensmotiv an ihn gebunden habe. Ebenso sagt in den Briefen der Apokalypse das erste Wort des Christus den Gemeinden, daß er ihre Werke wisse. Damit bewahrt Johannes den Anschluß an einen Gedanken, den die Synagoge eifrig pflegte; denn sie schätzte die Überzeugung, daß Gott alles wisse, was der Mensch tue, als einen besonders kräftigen Antrieb zur Frömmigkeit.

Die Macht des Todes Jesu, durch den er die Unzählbaren rein gemacht hat, wird auch in der Weissagung nicht durch die priesterlichen Begriffe beschrieben, obwohl sie sowohl für die Himmlischen als für die auf Erden lebende Gemeinde reichlich den priesterlichen Bilderkreis verwendet. Der Christus waltet aber nicht als Priester am himmlischen Altar und auch sein Tod ist nicht unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt. Die Schlachtung sagt vom Lamm nicht, daß es auf den Altar gebracht wurde, sondern daß es sich um Gottes willen dem Haß der Welt preisgab und sich von ihr töten ließ. Der Christus wird deshalb in den Himmel erhöht, weil ihn der Drache vernichten wollte. Parallel damit stirbt im Evangelium der Hirt deshalb, weil der Wolf, der Fürst der Welt, kommt. Das, was die Gemeinde durch den Tod Jesu empfangt, beschreibt die Weissagung als »ihr Erkauftsein für Gott«, wie im Evangelium die Zuversicht Jesu für seine Jünger durch die Gewißheit begründet wird: »Sie sind dein«. Damit ist in beiden Dokumenten der Gedanke »Gottes Eigentum sein, Gott angehören« zu der alles umfassenden Benennung des Gnadenstands gemacht. Die Befreiung der Gemeinde von der Schuld wird überall gleichartig nicht durch den Rechtfertigungs-, sondern durch den Reinigungsgedanken ausgesprochen. Der Christus wäscht im Evangelium, weil er stirbt, die Jünger, macht im Brief durch sein Blut die Gemeinde rein und verschafft ihr in der Apokalypse durch sein Blut das reine Gewand²⁾). Unzählbaren aus allen Völkern hat sein Blut die Vergebung erworben, wie im Brief der Christus die Sünden der Welt bedeckt und im Evangelium die Schuld der Welt wegträgt.

Da das Buch, das das Lamm deshalb öffnen kann, weil es geschlachtet ist, das Urteil Gottes über die Welt enthält, ist auch hier im Tode Jesu die Gnade, die der Menschheit die Vergebung verleiht, und der Vollzug des Gerichts zu einer

¹⁾ Ev. 1, 12. 3, 18. I 2, 12. Apok. 2, 3. 13. 3, 8. — ²⁾ Apok. 5, 9. 12. 7, 14. 13, 8.

vollständigen Einheit verbunden, parallel mit dem Satz des Evangeliums, daß durch das Kreuz Jesu über die Welt das Gericht ergehe, und wie im Evangelium infolge des Todes Jesu der Satan hinausgetan wird, so wird er in der Apokalypse nach der Erhöhung Jesu aus dem Himmel vertrieben¹⁾. Daß wir in beiden Dokumenten beide Sätze lesen: daß Jesu Tod mit richterlicher Wirkung die Macht des Satans aufgehoben habe und daß seine Herrschaft über die Menschheit noch nicht gebrochen sei, sondern erst durch das kommende Gericht beendet werde, das kam nicht durch einen Zufall zustande. Der erste Satz bekommt seine Bewährung dadurch, daß es eine gereinigte und zu Gottes Eigentum gemachte Gemeinde unter den Menschen gibt, und der zweite Satz erhält durch den Zustand der Welt, die »im Argen liegt«, seine Bestätigung.

Obwohl die Kategorien, die den religiösen Vorgang darstellen, streng personhaft gefaßt sind, bleibt es eine selbstverständliche Prämisse des ganzen Gedankengangs, daß Jesu Ziel die Herstellung der in ihm geeinigten Gemeinde sei. Darum stellt die Weissagung Christus nicht vor einzelne Seelen, sondern vor die Gemeinden und sein Ziel ist nicht die Beseligung vieler Einzelner, sondern die Gottesstadt. Eine Vereinzelung der Persönlichkeiten, die jede für sich in ein isoliertes Verhältnis zu Gott setzt, kennt kein johanneisches Dokument. Wie im Evangelium der Hirte zwar jedes Schaf kennt und mit seinem Namen ruft, sie aber zusammenführt und die eine Herde Gottes schafft, so werden in der Weissagung nicht Seelen erlöst, sondern das Volk Gottes wird zu seiner Vollzahl und Vollendetheit gebracht. Darum beschreiben auch beide Texte den eschatologischen Vorgang gleichartig nach seinem doppelten Ziel: Jesus kommt zur Verklärung seiner Gemeinde und er kommt zur Aufrichtung der Herrschaft Gottes über die Welt. Jenen Gedanken, daß die Parusie die Rettung und Erhöhung der Gemeinde bewirke, stellt das erste Gesicht dar, diesen, daß sie Gottes Willen an der Menschheit vollführe, das zweite. Wer wegen des verschiedenen eschatologischen Ziels die beiden Gesichte voneinander trennt, urteilt ebenso unrichtig wie der, der Joh. 5 und Joh. 13—17 an verschiedene Verfasser verteilt.

Bei einer Betrachtung, wie sie die Weissagung gibt, die das Ganze der göttlichen Regierung erwägt, würde es nicht auffallen, wenn sie ihren Anfang und ihr Ende, die Schöpfung und die Vollendung, das Paradies und die Gottesstadt, Adams Fall und den Antichrist miteinander verbände. Die Weissagung

¹⁾ Ev. 12, 31. Apok. 12, 7—10.

sieht aber ebensowenig rückwärts wie das Evangelium. Der aus der synagogalen Tradition übernommene Name »die alte Schlange« für den Verkläger bringt seine verklagende Macht mit der Verführung im Paradies in derselben Weise in Zusammenhang, wie das Evangelium dies dadurch tut, daß es ihn den »Mörder von Anfang an« nennt¹⁾.

Etwas Neues nicht nur neben dem johanneischen Evangelium, sondern auch neben der synoptischen Tradition ist die Verwendung des kriegesischen Bilds für Jesu Offenbarung, das vermutlich mit älteren Traditionen zusammenhängt, da es ja mit dem Antichrist verbunden ist. Das Kriegsbild ist aber nicht so entwickelt, daß ein Ringen Jesu mit seinem Widersacher daraus würde; seine Obmacht über alles, was sich auf Erden gegen ihn erhebt, wird nicht verdunkelt. Es wird auch nicht die Zerstörung Roms zum Ziel der Wiederkunft Jesu gemacht; sie geschieht schon vorher. Wie Jesus bei Matthäus nicht zur Bestrafung der Judenschaft und zur Zerstörung des Tempels kommt, so kommt er hier nicht zur Zerstörung Roms. Beiden Städten wird das Gericht verkündigt als notwendig, weil Schuld nicht straflos bleibt; es vollzieht sich aber innerhalb der Geschichte durch die Vermittlungen, die diese bietet, und stellt sich deshalb unter die Vorzeichen des letzten Akts. Das Entscheidende bleibt für Johannes, wie sich die Menschheit in ihrer Anbetung und Liebe zu Gott stelle, ob sie dem Teufel diene oder Gott, und nur innerhalb dieses Gegensatzes erhält der Christus auch die Gestalt des Heerführers, der zum Kampf auszieht.

e) Der Glaube.

Im Glauben allein sieht auch die Weissagung die Aufgabe der Christenheit. Wenn sie »den Namen Jesu festhält«, hat sie alles getan, was ihr obliegt, da sie, solange sein Name die Macht ist, unter der ihr Denken und Handeln steht, Gottes Eigentum ist. Das bedeutet nicht, daß die Gemeinde nicht aus den Tätern des Guten bestände. Der Christus »kennt ihre Werke«. Urteilte die Weissagung anders, riete sie der Kirche, sich auf ihre christliche Überzeugung zu verlassen und sich damit zu beruhigen, daß sie das christliche Bekenntnis besitze, so wäre sie nicht johanneisch, da wir wissen, wie Johannes über ein Christentum urteilte, das Gott zu kennen erklärt, aber sein Gebot nicht tut. So sagt auch die Weissagung unzweideutig, daß sich die Gemeinde nur dadurch in der Gemeinschaft mit Gott erhalte,

¹⁾ Apok. 12, 9. 20, 2. Ev. 8, 44.

daß sie das Böse nicht tut, sondern Gottes Gebot bewahrt. Einzig daraus entsteht ja der Kampf, in den die Christenheit hineingestellt ist. Sie muß sterben können, weil sie, wie es ihr der Brief sagt, unfähig ist, das Böse zu tun.

Aber nicht ihre Arbeit an der Menschheit entscheidet über den Gang der Weltgeschichte. Nicht ihre Werke stellen Gottes Herrschaft her. Das hat Johannes mit leidenschaftlicher Glut bezeugt und es einen Wahn genannt, auf den Sieg der Kirche zu hoffen. Was er weissagt, ist der Sieg des Christus über die Welt. Von der Mission der Kirche, von ihrer die Völker zur Buße und zum Glauben führenden Arbeit hören wir nichts. Sie hat zwar nicht nur die Dienstpflicht, sondern bekommt zu ihrer Ausführung auch offene Türen und muß ihre Kraft auch dann mit Treue brauchen, wenn sie klein ist. Aber daran schließt sich keine Betrachtung der von ihr zu vollbringenden Arbeit an. Sie hat das Zeugnis Jesu, hält es fest bis zum Tod und sagt es allen, denen sie es sagen kann. Dadurch gewinnt sie das Leben für sich selbst; aber nicht sie stellt durch ihr Werk die Herrschaft des Christus her. Jerusalem wird zwar verheißen, daß das göttliche Wort ihm auch dann nicht entzogen werde, wenn es unter der Herrschaft des Antichrists stehe. Auch dann sind Zeugen Gottes bei ihm und werden so lange mit der Macht Gottes ausgerüstet, bis sie ihr Werk vollbracht haben. Aber der Beruf, Jerusalem Gottes Botschaft mit einer alle ergreifenden Kraft zu sagen, wird nicht den Jüngern, nicht der Christenheit übertragen; denn diese Hoffnung stützte sich nicht auf die Schätzung der evangelisierenden Arbeit der Gemeinde und ihre Erfolge, sondern hält sich an die prophetischen Worte, die vor den Tag Gottes Propheten wie Elia und Mose stellten. Ein klares Bewußtsein der Ohnmacht legte sich auf Johannes, sowohl wenn er an die Arbeit der Apostel in Jerusalem dachte, als dann, wenn er die Vernechtung der Völker an Rom erwog. Aber eben diese auf alles verzichtende Erkenntnis, die die Unmöglichkeit vor Augen hatte, das apostolische Ziel zu erreichen und der Kirche den von Jesus gewollten Bestand zu verschaffen, begründete die Weissagung; denn sie trieb die Hoffnung empor und band sie an Jesus allein. Woher kommt der Menschheit die Hilfe? Von oben! Den Fortschritt und die Vollendung seines Werks schafft Christus allein. Nur einen Vorgang gibt es, durch den freilich die Gemeinde auch die letzten, größten Dinge mitbewirkt, diejenige Handlung, die der Brief einzig hervorhebt, diejenige, mit der im Evangelium der Christus sein Werk auf der Erde

vollendet: das Gebet der Gemeinde kommt als Rauchopfer in den Himmel und führt die Erweisungen der göttlichen Macht herbei¹⁾. In der Auszeichnung des Gebets als des der Gemeinde zustehenden Anteils am göttlichen Werk kommt die Schätzung des Glaubens ans Licht.

Nach dem von Johannes wiederholten Wort Jesu hat der Jünger nichts, was für ihn spricht, als die Wahrheit und mit ihr überwindet er die Welt; nach der Weissagung hat die Gemeinde nichts als das Wort Gottes und für dieses stirbt sie und mit diesem überwindet sie. Dieselbe Gewißheit, die in der Formel »aus Gott erzeugt« ausgesprochen ist, kommt in der Weissagung dadurch zum Ausdruck, daß sie die Gemeinde nicht als gefährdet und erschüttert darstellt, sondern zum Christus auf den himmlischen Zion und zu Gott vor seinen Thron versetzt. Von Gott versiegelt und gekrönt sein ist nicht weniger als von Gott erzeugt sein. Immer sind bei Johannes die Glaubenden Gottes Eigentum, das kein Mensch gefährden kann. Deshalb unterscheidet sich die Weissagung der Apokalypse von der durch die synoptische Tradition erhaltenen Weissagung Jesu in derselben Weise wie die Verheißung des Evangeliums. Die älteren Evangelien verbinden die Weissagung mit den Aufgaben, die die Gemeinde in ihrem eigenen Kreis zu lösen hat, da sie an ihrer Hoffnung das Mittel hat, das sie in der Arbeit treu und in der Bereitschaft für Gottes Herrschaft sorgsam macht. Zu den synoptischen Gleichnissen ist nur das erste, einleitende Gesicht der Apokalypse eine Parallele; in ihrem Hauptteil enthält sie dagegen keine Darstellung der Gemeinde mehr, die beschrieb, wie sie auf den Kommenden wartet und für ihn sich rüstet. Weil sie die Gemeinschaft mit dem Christus hat, beschreibt Johannes sie als himmlisch und rein. Aber auch das erste Gesicht, das die Gemeinden nachdrücklich verpflichtet, alles Böse abzutun, damit die Ankunft des Christus sie zur Herrlichkeit führe, bringt in ihr Verhältnis zum Christus keine Unsicherheit hinein; sie sind sein und bleiben es, sowie sie beseitigen, was er richtet. Es steht bei Johannes immer über der Hoffnung ein vollendeter Glaube, der sich seines Besitzes bewußt ist und für ihn dankt. Christus ist auch in der Weissagung nicht als der beschrieben, der dem verirrtten Schaf nachgeht, sondern als der, der seine Herde gegen den Wolf beschirmt, nicht, wie er seine Gemeinde sammelt, inwendig

¹⁾ Apok. 5, 8. 8, 3. 4.

stützt und vor Gott vertritt, sondern, wie er den Druck der Welt von ihr nimmt und sie zum ewigen Leben bringt.

Die Liebe ist in der Apokalypse ebenso vollständig als sonst bei Johannes. Wie Johannes im Evangelium die Verheißung Jesu an Petrus, daß er ihm zuletzt nachfolgen dürfe und auch gekreuzigt werde, als herrliche Gnade schätzt, so bewährt nach dem Gebot der Weissagung die Gemeinde ihre Liebe zu Christus dadurch, daß sie freudig für ihn stirbt. An das unsagbar große Blutopfer, das die palästinische Christenheit bringen mußte, und an die schrecklichen Vorgänge in Rom erinnert das Evangelium ohne einen Laut der Klage, da über dem Kreuz des Petrus jener Glanz strahlt, der sich dann auf uns legt, wenn wir »Gott verherrlichen«, Gottes Größe sichtbar machen können. Ebenso wenig verbindet sich in der Apokalypse ein Seufzer mit dem Blick auf das Sterben der Christenheit; »von jetzt an sind die im Herrn Sterbenden selig¹⁾«. Daß die Liebe weniger nach dem, was sie wirkt, als nach dem, was sie leidet und opfert, geschätzt wird, ist ein allen johanneischen Dokumenten gemeinsames Merkmal. Von der ephesinischen Gemeinde wird gesagt: sie übe eine erfolgreiche Zucht, sei unfähig, Böses in ihrer Mitte zu ertragen, und fürchte sich auch vor dem Apostelnamen nicht, so daß sie deshalb einem falschen Apostel Raum gäbe, weil er den Mut hat, als Apostel aufzutreten. Mit der kraftvollen Übung der Zucht verbindet sie auch das Vermögen zu leiden; sie hat den Martyrmut. Daneben steht aber der Tadel: »Du hast die erste Liebe aufgegeben«. Die gleichzeitige Geltung jenes Lobs und dieses Tadels macht das geschichtliche Bild nicht undeutlich, da sich die kräftige Übung der Zucht und des Bekenntnisses leicht mit einer Steigerung des die Selbsterhaltung fordernden Triebs verband, die zur Lockerung der persönlichen Verbundenheit, zu einer gewissen Härte und Kälte der Brüder gegeneinander führte. Aber der Rückgang in der Liebe kann durch keinen anderen Vorzug ersetzt werden, sondern gibt dem Bußruf die absolute Dringlichkeit. Die Liebe steht über allen anderen christlichen Tüchtigkeiten und ihr Mangel entwertet alle²⁾. Die Normen, nach denen die apokalyptischen Briefe das echte und das verwerfliche Christentum unterscheiden, sind dieselben, die der Brief verwendet; verworfen wird jede christliche Frömmigkeit, die die Liebe preisgibt und die Vermengung mit der Welt zuläßt. Die Schuld, die aus einem solchen Verhalten entsteht, ist doppelt groß, wenn es mit der Berufung auf Gott und seinen Geist geschieht.

¹⁾ Ev. 13, 36. 21, 18. 19. 16, 2. Apok. 14, 13. — ²⁾ Apok. 2, 4.

Neu ist in der Weissagung, daß die Ansprache des Christus an die Gemeinden als Bußruf gefaßt ist. Damit kommt aber der Bußgedanke nur in seiner ursprünglichen Gestalt wieder zur Verwendung, in der er seit den Tagen des Täufers und Jesu der ganzen Kirche geläufig war. Denn bei der Buße ist an die Wendung im Handeln gedacht, durch die im Blick auf die nahende Herrschaft Gottes das Böse beseitigt wird. Daß Johannes jetzt, als er die Verheißung der göttlichen Herrschaft erneuerte, auch den Bußruf wiederholte, beweist nur, daß er die Geschichte Jesu kannte.

Auch das Neue, was die Apokalypse neben der sonst im Neuen Testament enthaltenen Weissagung gibt, steht dicht neben dem, was wir als apostolisch kennen. Die Erwartung des Antichrists gehört auch nach dem Brief zum Zukunftsbild, das in der Gemeinde befestigt war, und wird auch dort von Johannes bejaht und der Beurteilung der Gnosis als der antichristlichen Sünde im Briefe entspricht in der Apokalypse, daß sie den Weltherrscher dadurch zur Macht gelangen läßt, daß sich das falsche Prophetentum mit ihm vereint. Die Art, wie die Weissagung die Offenbarung des Christus an die Gegenwart anschließt, unterscheidet sich vom durchgehenden Typus der apostolischen Predigt, auch vom ersten Brief¹⁾, nicht und bleibt auch darin mit diesem einstimmig, daß keine Berechnung des Endes vorliegt. Aus Daniels Jahrwochen wird nur das letzte Stück, nur die drei und einhalb Jahre als geoffenbarte Zahl wiederholt, wodurch eine Berechnung des Endes mittelst der siebzig Jahrwochen ausgeschlossen wird. Die Unterscheidung der Ankunft des Christus von der Vollendung der Welt, der Chiliasmus, hat bei Paulus eine Parallele. Die Einstellung des von Gog und Magog gegen den Christus geführten Kampfes zwischen die Parusie und die Weltvollendung geht schwerlich auf Johannes zurück, da die Auszeichnung der Weissagung Ezechiels gegen Magog in der eschatologischen Tradition große Beständigkeit hat, und auch die Unterscheidung des Antichrists vom Gog, die deshalb Bedeutung hat, weil dadurch der Antichrist mit dem jetzt von der Christenheit zu bestehenden Kampf verbunden und an die römische Kaisermacht angeschlossen ist, hat die Tradition dadurch vorbereitet, daß sie die Deutung des vierten Tiers bei Daniel auf Rom völlig fixiert darbot und dadurch vom Kampf Gogs gegen Jerusalem unterschied. Auch die Darstellung der Endgemeinde durch das aus dem Himmel hervortretende Jerusalem gehört schwerlich nur Johannes an;

¹⁾ 1 Joh. 2, 18.

denn der Gedanke »himmlisches Jerusalem« war schon längst vor der Weissagung des Johannes aus Jerusalem in die Christenheit hinüberverpflanzt.

Wir haben in der Weissagung nicht den ganzen religiösen Besitz des Propheten vor uns; denn die Vorstellung ist unvollziehbar, daß die Verkündigung eines christlichen Propheten zeitlebens nur in der Beschreibung des Antichrists bestanden habe. Die Voraussetzungen, auf denen das erste Gesicht beruht, daß Griechen zu Jesus geführt sind und als seine Gemeinde miteinander leben, ergeben denjenigen religiösen Besitz, der für die Gegenwart vor allem gepflegt werden mußte. Ebenso unbrauchbar ist die andere Vorstellung, daß sich der vierte Evangelist zur ganzen übrigen christlichen Tradition in einen Gegensatz stelle und alles, was er nicht sage, verwerfe, da er durch seine Schrift alle anderen christlichen Überzeugungen verdrängen wolle. Diese Deutung des johanneischen Texts streicht nicht nur den Brief, der ein vom Evangelium deutlich verschiedenes Motiv vertritt, sondern auch die Aussage des Evangeliums, das Johannes von den übrigen Jüngern nicht isoliert, vielmehr als einen von den Jüngern Jesu beschreibt und vor allem mit Petrus zur Gleichstellung und Mitarbeit verbindet. Der Satz, Johannes bezeichne sich allein als den Träger der christlichen Überlieferung und Zeugen des Wortes Jesu, verneint seine Aussage. Es ist darum nicht richtig, Vorstellungen wie die von der Parusie des Christus zum Gericht über die Völker als Johannes fremd zu bezeichnen, während sie notorisch in der Gemeinde befestigt sind und die ganze apostolische Arbeit tragen. Johannes stand nicht jenseits der Gemeinde, sondern in ihr. Zeigt uns die Weissagung, daß er am Eigentum der Gemeinde einen reichen Anteil hatte, über das hinaus, was das Evangelium sichtbar macht, so steht dies mit der Aussage des vierten Evangelisten über sich selbst in Übereinstimmung.

11.

Das griechische Element in Johannes.

Johannes schrieb für die Gemeinden der Asia, in denen die griechische Art und Tradition wirksam war und die ihre erste christliche Gestalt durch Paulus bekommen hatten. Die folgenreiche Tatsache, daß das Wort Jesu vom jüdischen Boden abgelöst und zum Besitz der Griechen gemacht war, war vollzogen. Daß sie das gesamte Denken und Handeln des Johannes bewegte, ist von vornherein gewiß, da ja seine Ethik in der

Liebesregel besteht und die Liebe unser Auge für das öffnet, was die anderen sind, und unserem Willen den Stoff in dem gibt, was die anderen bedürfen. Wir haben nur zu fragen, wie diese Tatsache auf Johannes eingewirkt hat.

a) Die Zuwendung zum griechischen Gedanken.

Der Anteil der griechischen Christen an Gott war vollständig und einzig Jesu Werk. So soll es nach dem Urteil des Johannes sein und bleiben. Damit ihre Religion einen festen Grund habe, brauchen sie die Gewißheit, daß Jesus die volle Gemeinschaft mit Gott hat und allen gewährt. Deshalb macht Johannes Jesu Sohnschaft Gottes zum Hauptwort des Evangeliums. Dadurch hört der Grieche, wie sich Gott als Vater an ihm erweist und ihm die Kindschaft Gottes gibt. Johannes urteilte, er habe damit vollständig ausgesprochen, was die Verheißung der Herrschaft Gottes in sich schloß¹⁾.

Auch die Überordnung des Glaubens über die Buße und die Einfassung der Buße in den Glaubensstand hat eine deutliche Beziehung dazu, daß hier zu Griechen gesprochen wird. Denn der Grieche brachte kein deutliches Schuldbewußtsein an das Evangelium heran, während es der Jude vom Gesetz her hatte und dann vollends mit großer Kraft bekam, wenn er in dem von seinem Volk Verworfenen den Christus erkannte. Der Grieche hatte dagegen bei der Undeutlichkeit seiner sittlichen Begriffe das Böse zwar in sich, aber nicht das Bewußtsein desselben; er hatte die Lust am Bösen, nicht dessen Schmerz. Ihm wird daher das Gut vorgehalten, das ihm durch die Erkenntnis des Sohnes Gottes gegeben ist, damit er von hier aus die Abstoßung des Bösen gewinne und damit auch die Einsicht erreiche, daß er schuldig ist. Er bewegte sich nicht aus dem Bewußtsein der Schuld hinauf zum Glauben, sondern aus dem Glauben zur Erkenntnis der bösen Art der Welt und nahm die Finsternis dadurch wahr, daß er in die Gemeinschaft mit dem gebracht wurde, der Licht ist. Auch der Weltbegriff des Johannes hat deshalb zu seiner griechischen Arbeit Beziehungen, weil für die Griechen nicht die persönliche Zurechnung der Schuld, sondern das Urteil über das gesamte menschliche Leben die erste Erkenntnis war, mit der Gottes Verhältnis zu ihnen Klarheit bekam²⁾. Hier befand sich

¹⁾ Ev. 3, 3. 18, 37. Auch die Weissagung, die ganz und gar Verkündigung der Herrschaft Gottes ist, verwendet den Begriff „Reich Gottes“ nicht formelhaft; selbstverständlich ist sie ihr bekannt, Apok. 11, 15. Vgl. Gesch. des Christus 143. — ²⁾ Ein Einfluß des griechischen Interesses an der

der Einzelne ohne seinen eigenen Willen in der Unkenntnis Gottes, in die ihn der gemeinsame Zustand aller versetzte. Erst durch die Berufung zu Jesus wurde er von der Abhängigkeit von den Mächten frei, die ihn von außen her von Gott schieden. Darum erhielt erst in der Erkenntnis Jesu die Sünde für ihn ihren ganzen Ernst und Johannes hat nachdrücklich ausgesprochen, daß nur, falls Jesus abgewiesen werde, im vollen Sinne die Schuld entstehe. Vom Standort des Christen aus gesehen verlief das griechische Leben unter der Herrschaft des Wahns, führerlos ohne Weg und Ziel, als ein Gang im Finsternen. Der Grieche brauchte Licht und Johannes sagt ihm, Jesus sei und gebe es, da er durch ihn die Botschaft vom Vater erhält, den er nicht kennt. Zugleich wurde von den Griechen das auf der Welt liegende Todeslos oft schmerzhaft empfunden. Sie verstanden es als eine gute Botschaft, wenn ihnen ewiges Leben als erreichbar verkündigt wurde, und die Verheißung des Lebens erhielt darum vollends Unentbehrlichkeit, weil die Berufung zu Jesus die Pflicht bei sich hatte, sich um seines Namens willen zum Sterben bereit zu machen. Das kann die Gemeinde deshalb, weil im Christus das Leben erschienen ist.

b) Der Gegensatz gegen die griechische Kirche.

Die Erwägung des griechischen Bedürfnisses ist aber nur die eine Hälfte des Vorgangs; ebenso bedeutsam ist, wie Johannes seinen Gegensatz gegen die griechische Art empfand und sie bestritt. Johannes hat die griechischen Gedanken nirgends zitiert und widerlegt, auch nicht an den Stellen, an denen sein Widerspruch gegen sie kategorisch ist. Die Vorstellungen der Griechen über die Götter und über den geschlechtlichen Genuß werden nie direkt bekämpft. Die johanneischen Schriften beruhen auf der Voraussetzung, daß die Abwendung von den heidnischen Normen in der Christenheit vollzogen sei. Allein der Streit zwischen den griechischen Gedanken und den Normen, die für die Jünger Jesu heilig waren, fand auch in der Christenheit eine Fortsetzung, wofür die gnostische Bewegung das sichtbarste Symptom war, und in dieser Hinsicht hat Johannes seine Stellung mit voller Bestimmtheit ausgeprägt. Denn er hat sich der griechischen Neigung, die Gemeinschaft mit Gott durch heilige Dinge zu bewirken, mit radikaler Entschlossenheit widersetzt, jede Versachlichung der christlichen Frömmig-

Natur wird am johanneischen Weltbegriff gar nicht sichtbar, ebensowenig, als die politische Denkarbeit des Griechen auf die Apokalypse Einfluß gewann.

keit unmöglich gemacht und dadurch das Christentum bei seiner Erstlingsgestalt festgehalten, wie es im Verband der Jünger mit Jesus bestand, als ihr persönlicher Anschluß an ihn, ihr Vertrauen zu ihm, ihren ganzen Besitz ausmachte. Das ist nicht durch die spätere Situation begründet, steht vielmehr zu dieser in einer so scharfen Gegnerschaft, daß wir Johannes das Bewußtsein um ihren Grund und ihre Notwendigkeit nicht versagen dürfen.

Für das zweite christliche Geschlecht war es nicht der nächste Gedanke, daß es in eine persönliche Beziehung zu Jesus treten könne und an dieser den zentralen religiösen Vorgang besitze; es richtete seinen Glauben vielmehr auf die bei ihm vorhandenen religiösen Faktoren, nicht auf den, den man weder sah noch kannte, sondern auf die jetzt redenden Boten des göttlichen Worts und die jetzt erlangbaren Mittel der göttlichen Gnade, auf die Kirche und ihre Amtsträger, auf die Bibel und die Sakramente. Darum entstand nun an Stelle der Verbundenheit mit Jesus das Christentum als eine Summe von religiösen Einrichtungen, Lehren und Gnadenmitteln. Diese Bewegung, die weit über die Gnosis übergriff, aber auch im neuen Lehramt und den neuen Gnadenmitteln der Gnostiker sichtbar wurde, machte Johannes nicht nur nicht mit, sondern er brachte die ihr widerstehende Überzeugung, daß der Glaube an Jesus die Religion der Christenheit sei, so kräftig zur Geltung, daß wir ihm zuzutrauen haben, er habe gewußt, was er tat¹⁾. Er hebt den Christen über die Kirche, über den Bischof, über das Sakrament, über die Theologie zu Jesus empor. Auch damit war gegeben, daß die Gottessohnschaft Jesu das Hauptthema seiner Verkündigung wird. Denn nur sie ermöglicht eine Beziehung zu ihm, die vom Raum und der Zeit frei und für alle erreichbar ist; nur sie macht aus dem Anschluß an Jesus die universale Religion.

Nach der ethischen Seite hin gab die griechische Tradition den Tugendbegriff, der sich sofort vordrängte, sowie der Glaube an Jesus in das »Christentum« verwandelt war. Johannes hat wieder mit der größten Klarheit seinen Gegensatz gegen dasjenige sittliche Ideal ausgedrückt, das das Gute in den Erwerb von Tüchtigkeiten setzt, durch die wir unser eigenes Wissen und Vermögen steigern. Denn die johanneische Ethik gibt nichts als den Liebesbegriff, diesen aber mit kategorischer Dringlichkeit. Nicht daß der Glaubende sich selbst bereichere und ent-

¹⁾ Die Gemeinde soll bei dem bleiben, was sie von Anfang an gehört hat, 1 Joh. 2, 7. 24. 3, 11.

wickle und sich zu irgendwelcher Vollkommenheit erhebe, sondern daß er für Jesus und die Brüder lebe, das ist der Erweis seiner Gemeinschaft mit Gott. Nicht einmal die Formeln Wettkampf, Wachstum, Aufbau, die nicht nur Paulus, sondern auch die palästinische Christenheit verwandte¹⁾, um diejenige Arbeit und Anstrengung zu beschreiben, die auf die Vollendung des eigenen Lebens gerichtet werden muß, hat sich Johannes angeeignet. Einem anderen Darsteller hätte das apokalyptische Bild leicht den Anlaß dargeboten, um die Kirche als die Kämpferin zu beschreiben, die nach dem Siegespreis läuft. Johannes hat aber diesen Gedankengang nur in der Weise aufgenommen, daß er in die Hand der Gemeinde die Palme legt. Ebenso wenig wird dem griechischen Verlangen nach Glück ein Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Normen gewährt. Da Johannes nicht über die ursprüngliche Fassung der Verheißung »ewiges Leben« hinausgegangen ist, regt er die Hoffnung nicht dazu an, sich mit den eigenen Zuständen genußsüchtig zu beschäftigen, sondern richtet sie auf das, was Gott schaffen wird. Ebenso vermeidet die Weissagung jede genußsüchtige Darstellung der kommenden Seligkeit, so daß ihre Verheißung nur dem, der nach der Herrschaft Gottes verlangte, ein begehrenswertes Ziel beschrieb.

Der Klarheit, mit der Johannes seinen Gegensatz gegen die griechischen Normen durchgeführt hat, entspricht die Tatsache, daß er keine griechischen Denkformen verwandt hat. Das »Wort« hat seine Vorbildungen in der Synagoge, steht dagegen mit der stoischen Urvernunft, die die Welt bildet, nicht mehr in Beziehungen²⁾. Denn an eine Vereinerleung der Welt mit Gott denkt Johannes nicht und die Zweiheit von ideeller, vernünftiger und materieller, feuriger Produktionsmacht beschäftigt ihn nicht. Das johanneische Begriffspaar Licht und Leben ist vom stoischen Begriffspaar Feuer und Denken ganz geschieden, weil es sich nicht auf den Unterschied des natürlichen vom seelischen Prozeß bezieht und nicht erklären soll, wie die Formationen der Natur zustande kommen, sondern sich ausschließlich mit dem beschäftigt, was der Mensch für sein persönliches Leben bedarf und von Gott empfängt. Die Behauptung, nach Johannes sei das Urfeuer in Jesus Fleisch geworden, wäre sinnlos. Denn Johannes

¹⁾ Vgl. S. 55. — ²⁾ Die Darstellung der Beziehungen, die sich zwischen der platonischen Idee und der aristotelischen Vernunft und dem stoischen Denken einerseits, der Gotteslehre der griechischen und jerusalemischen Synagoge andererseits herstellten, gehört nicht in die Wiedergabe des johanneischen Worts, sondern in die Geschichte des Judentums.

hat sich Gott als Person gedacht und dies gerade dann, wenn er zwischen Gott und seinem Wort unterscheidet und dem Wort unvermindert die Gesamtheit des göttlichen Lebens, das volle Gottsein, zuschreibt. Dagegen ist die Vermutung vielleicht richtig, daß Johannes erwartete, er verdeutliche durch den Begriff »Wort« den Griechen die Einheit Jesu mit dem Vater und erleichtere ihnen das Verständnis dafür, warum ihr Zutritt zu Gott durch den Glauben an den Menschen Jesus geschah. Denn die, die an der griechischen Bildung teilhatten, konnten mit der Formel »Logos« den Gedanken an die alles durchwaltende göttliche Regierung verbinden und mit ihr aussprechen, was an der Natur und am Menschen göttlich sei¹⁾. Gegen die griechischen Nachwirkungen schützte Johannes seinen Gedanken dadurch, daß er dem Wort den Inhalt einzig durch die Geschichte Jesu gab. Nicht an der Natur oder an den seelischen Vorgängen, sondern an Jesus soll die Gemeinde erkennen, was Gott als sein ewiges Wort bei sich hat, durch das er die Welt schuf, regiert und zu sich führt. Dadurch waren die griechischen Gedanken über Gottes Einheit mit der menschlichen Vernunft und mit dem Naturprozeß abgewehrt.

c) Die Bekämpfung der Gnosis.

Ebenso wenig wird eine Verwendung gnostischer Gedanken bei Johannes sichtbar. Er warf dieser Frömmigkeit vor, daß sie weder den Glauben noch die Liebe noch die Hoffnung habe, und sah in ihrem Angriff auf Jesus die sie von Gott trennende Schuld. Er ging darum in seiner Verurteilung der Gnosis über Paulus hinaus, obwohl schon Paulus die Gefahr, in die sie die Gemeinden brachte, als groß beurteilte und die sittliche Zerrüttung der Kirche von ihr erwartete. Paulus stellte aber die Bewegung noch nicht in einen weltgeschichtlichen Zusammenhang hinein, sondern beurteilte sie als eine Angelegenheit der Christenheit; er war ihretwegen in Sorge für sein eigenes Werk, für die von ihm gesammelten Gemeinden. Johannes stellt dagegen die falsche Prophetie zum Antichrist. Nach seinem Urteil überragt der Kampf weit den Bereich einer innerkirchlichen Spaltung oder einer theologischen Diskussion, so daß er nicht nur durch Lehrarbeit entschieden werden kann. Hier stehen Willensgegensätze gegeneinander, zwischen denen die Machttat Gottes die Entscheidung gibt²⁾. Darum wird die Sicherung der

¹⁾ Die Verwendung der johanneischen Sätze über das Wort in der Kirche des zweiten Jahrhunderts schlägt diese Richtung ein. — ²⁾ Der Fortschritt in der gnostischen Bewegung wirkt auf ihre verschiedene

Gemeinde gegen die Gnosis auf seinem Standpunkt nicht dadurch bewirkt, daß einzelne gnostische Vorstellungen erörtert werden¹⁾, sondern dadurch, daß die fundamentalen Funktionen der christlichen Frömmigkeit, der Glaube, die Liebe, die Hoffnung, begründet und gestärkt werden. In diesem Sinn ist jedes Wort bei Johannes, in der Apokalypse und im Evangelium so gut wie in den Briefen, durch den Gegensatz gegen die Gnosis bestimmt, nicht aber so, als ob er seinen eigenen religiösen Besitz erst durch den Kampf mit ihr empfinde, da seine Aussage nicht zu beseitigen ist, daß er das Erbe Jesu verteidige. Die Kraft, die er in die Abstoßung dieses Gegensatzes legte, beruhte auf der Kraft, mit der er sich das von Jesus Empfangene aneignete und bewahrte.

Jeder Kampf schafft auch positive Erträge, da er zur Begründung und Vertiefung der als Wahrheit festgehaltenen Sätze führt. Sie liegen uns in der Klarheit und Kraft vor, mit der Johannes die Grundformen der christlichen Frömmigkeit, den Glauben und die Liebe, der Gemeinde zu verdeutlichen vermag. Dagegen schuf er keine Denkformen, die sich von seinem Standort aus mit den Fragen der Gnosis beschäftigten und für sie die Antwort suchten, eben weil er der Verwechslung des Glaubens an Jesus mit einer Spekulation, die die Gemeinschaft mit Gott bewirken will, widerstand. Die Aussagen über Gott, daß er Geist und Liebe sei, haben mit der Gnosis nichts zu tun, sollen sie vielmehr widerlegen, da durch den Geist die Wahrheit, nicht die spekulierende Phantasie, zum Grund der Frömmigkeit wird und durch die Liebe die Gnosis, die durch ihre Erkenntnisse den Anteil an Gott zu besitzen meint, verworfen wird, weil nur der und schon der Gott kennt, der die Liebe hat. Das bewährt sich auch

Beurteilung ein. Bei Paulus treten die gnostischen Gedanken innerhalb der Christenheit hervor. Johannes kennt bereits die Tatsache, daß die Gnosis dadurch, daß sie aus den Gemeinden hinausgedrängt wurde, nicht zerfiel, sondern dazu überging, mit den christlichen Gemeinden konkurrierende Gemeinden herzustellen. — ¹⁾ Die Stücke des Evangeliums, von denen man etwa sagen kann, sie seien durch apologetische Erwägungen mitbestimmt, erheben sich jedesmal weit über die besonderen gnostischen Meinungen. Bei Kap. 6 wird Johannes an den Anstoß denken, den das Essen des Leibs Jesu und das Trinken seines Bluts, wie es die Gemeinde übte, erregte. Aber dieser Anstoß war so alt und allgemein als die Feier des Abendmahls, in Jerusalem so stark vorhanden wie in Ephesus, bei einem gewöhnlichen Christen wie bei denen, die an der gnostischen Frömmigkeit Anteil hatten. Der Kampf der Juden gegen Jesus und sein Kreuz wird durch ihren Streit gegen Gott erklärt; aber diese Frage, warum Jesus von seinem Volk gerichtet worden sei, begleitete die christliche Verkündigung überall. An Pilatus wird gezeigt, daß er mit Verachtung der Wahrheit und knechtischem Sinn Jesus verurteilt habe; aber der Kampf mit den römischen Regenten war überall im Gang.

darán, daß die trinitarische Fassung des Gottesgedankens bei Johannes nicht zur Formel führt und mit keiner Spekulation verbunden ist, weiter daran, daß jede spekulierende oder praktische Beschäftigung mit der Geisterwelt fehlt¹⁾. Über Gottes Verhältnis zur Materie und zur Natur wird überhaupt nicht gesprochen. Zur Regelung unserer Beziehungen zur Natur genügt Johannes der Schöpfergedanke. Nicht einmal diejenigen Geheimnisse, die er beständig als die Grundlage der christlichen Frömmigkeit braucht, die Gegenwart des Christus und die Geburt aus Gott, führen ihn zu irgend welchen Theorien. Die gnostischen Bemühungen, den Gottesgedanken durch die Vorstellungen zu beleben, die uns die Natur verschafft, bewogen Johannes nicht zu parallelen Bildungen. Er spricht einzig vom personhaften Leben und bleibt auch dann, wenn er die leiblichen Funktionen, Zeugen, Essen, Trinken, dazu benützt, um die Gabe Jesu zu beschreiben, bei dem stehen, was zum menschlichen Leben gehört. Die Darstellung des Christus durch den von Gott für sich gepflanzten, Frucht schaffenden Weinstock beruht nicht erst auf einer gnostischen Anregung, sondern benützt ein von der Schrift gegebenes und deshalb weit verbreitetes Bild. Vom Restaurationsgedanken, durch den die Gnosis die Schöpfung mit der Erlösung zu einer spekulativen Einheit verband, indem sie die Schöpfung durch einen Fall beschädigt werden, vielleicht gar durch einen Fall entstehen läßt und nun dem Christus das Amt zuteilt, das zu beseitigen, was an der Schöpfung fehlerhaft und widergöttlich geblieben sei, ist Johannes nicht berührt. Asketische Regeln oder irgendwelche Methoden der Selbstheiligung gibt es bei ihm nicht, obwohl er die den natürlichen Trieb überwindende Kraft der Liebe als das bezeichnet, was der Gemeinde den Sieg verschafft und ihr die Gemeinschaft mit dem Christus bereitet²⁾. Daraus hat er aber nicht eine Theorie der Askese, nicht eine Anweisung, wie man sich zur Vollkommenheit erhebe, gemacht, ganz so, wie er auch den Märtyrertod als die Pflicht aller darstellt, ohne daß er zu einem besonderen Ruhm und zum Mittel für die Erlangung einer höheren Herrlichkeit wird. Während die das Heil verleihende Theorie bei der Gnosis gewöhnlich eine Unsterblichkeitslehre ist, hat Johannes keine solche und rechnet es nicht zu seinem Beruf, die Christenheit darüber zu unterweisen, was der Seele nach dem Tode begegne und was sie dann zu tun habe.

¹⁾ Der Engelname Michael war Johannes durch die Schrift gegeben. Abaddon (Apollyon), Apok. 9, 11, ist kein Eigennamen eines Geistes, sondern steht neben Tod und Hades, 6, 8. 20, 13. 14. — ²⁾ Apok. 14, 4.

Nur bei dem, was man die Metaphysik des Johannes heißen kann, bei der Unterordnung der zeitlichen Vorgänge unter das ewig Bestehende und bei der Zusammenfassung der Verheißung Jesu in die Formel Licht und Leben, ist die Erwägung möglich, ob nicht Johannes damit der gnostischen Frömmigkeit entgegenkommen und der Gemeinde zeigen wolle, daß die von ihr vertretenen Überzeugungen ihr das auch gewähren, was sich die Gnosis mit ihren Mitteln verschaffen wollte. Dann wird man etwa sagen, Johannes habe der Gnosis, weil sie den religiösen Vorgang aus einer Metaphysik ableitete, die ihn mit den Grundverhältnissen des Weltalls verknüpfte, den Satz entgegengehalten, daß uns das wahrhaft Seiende, das Vor- und Nachweltliche, in Jesus gegeben sei und daß sich mit dem Zutritt zu ihm oder mit der Entfernung von ihm das wahre Wesen des Menschen enthülle, und er habe, weil der Gnostiker im Wahn und im Tod die Übel sah, denen seine Religion abhelfen wollte, und in der Wandlung des Bewußtseins durch die Mitteilung der richtigen Erkenntnis den Erlösungsvorgang fand und den Nutzen seines Dogmas und seiner Heiligungsmethode in die Sicherung des unsterblichen Lebens setzte, dem gnostischen Licht und Leben dasjenige entgegengesetzt, das die Gemeinde von Jesus empfing. Dann wird aber alles das als Abwehr der Gnosis gedeutet, was die johanneische Botschaft mit dem griechischen Denken in Verbindung bringt. Nicht erst gnostische Religionsstifter haben den Griechen das Verlangen nach der Erkenntnis und dem Leben gegeben und das Bestreben, in Jesus Gott ganz und Gott nur in ihm erkennbar zu machen, beantwortete die erste Frage, die der Grieche immer und notwendig an die Verkündigung Jesu richtete; immer hielten die Griechen Johannes die Frage entgegen, wodurch diese Geschichte sie berühre und ihnen zur Religion ver helfe. Aus der religiösen Schätzung Jesu, die Johannes nicht nur aus polemischen Motiven besaß und vertrat, entstand aber auch die johanneische Metaphysik, die Kraft, mit der er den Ewigkeitsgedanken auf Gottes Verhältnis zu Jesus und zu den Glaubenden anwandte. Weil Gott in ihm offenbar ist, darum ist in ihm das enthüllt, was im Anfang war und das immer Wirkliche ist. Da sich die Aussagen des Johannes nirgends direkt und deutlich mit gnostischen Thesen beschäftigen, entzieht es sich völlig der Beobachtung, in welchem Maß ihn bei der Darstellung Jesu bestimmte gnostische Einreden und nicht nur die Rücksicht auf das immer vorhandene griechische Bedürfnis bewegt haben.

12.

Das jüdische Erbe bei Johannes.**a) Die Trennung vom Judentum.**

Indem Johannes Jesus als das ewige Wort beschreibt und die Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes erkennbar macht, scheidet er sich und die Kirche vollständig vom Judentum. Die Wichtigkeit dieser Sätze beruht nicht nur darauf, daß sie den Griechen die Berufung zu Jesus gewähren, sondern zugleich darauf, daß sie dem Juden seine Schuld und Not zeigen und das Urteil, das gegen ihn ausgesprochen wird, begründen. Wie der Grieche im Glauben an Jesus die Gemeinschaft mit Gott gewonnen hat, so hat sie der Jude durch die Verwerfung Jesu verloren; denn Jesus ist der Sohn. Darum ist Johannes nicht nur von einzelnen jüdischen Gruppen und besonderen Formen ihres Gottesdienstes getrennt, sondern vom Judentum als Ganzem, weil die Verwerfung Jesu, die ihm als die Tat des als Einheit handelnden Volks erscheint, alles, was es sonst besitzt, wertlos macht. Darum rechnet Johannes die Judenschaft zur Welt und zeigt an ihr die Geschiedenheit der Welt von Gott mit besonders beweiskräftiger Deutlichkeit. Dieser Nachweis war nicht nur deshalb nötig, weil er selbst aus dem Judentum hervorging und weil die Gemeinden vom Judentum bekämpft wurden, sondern vor allem deshalb, weil die kanonische Geltung des Alten Testaments den Nachweis verlangte, wie und warum es mit Israel zu Ende ging. Das hat zur Folge, daß Johannes zur Regelung seines Verhältnisses zum Gesetz nur die Erwägung bedarf, daß das Gesetz nicht durch Jesus, sondern durch Mose gegeben sei, womit seine Bedeutung für die endet, die an Jesus glauben, da sie durch ihren Glauben vollständig und allein mit ihm verbunden sind und bei ihm die Gnade und die Wahrheit finden, die ihnen durch das Gesetz noch nicht gegeben war¹⁾.

b) Der Gegensatz gegen Philo.

Die Trennung vom Judentum schied ihn auch völlig von der alexandrinischen Form der jüdischen Theologie, von der er noch weiter als vom Rabbinat Jerusalems entfernt war, weil ihn all das, was seinen Gegensatz gegen die Gnosis begründete, zugleich auch von den Alexandrinern schied. Er hat daher mit Philo in den für Philo entscheidenden Gedanken gar keine Gemeinschaft, weshalb es eine Torheit war, vom Einfluß der philoni-

¹⁾ Joh. 1, 17.

schen Kommentare zum Pentateuch auf Johannes oder in unbestimmterer Fassung vom Einfluß einer philonischen Richtung oder Schule auf ihn zu sprechen. Der Gegensatz zwischen der Körperlichkeit der Natur und der rein intelligiblen Seinsweise Gottes beschäftigt Johannes gar nicht; er ist aber für Philo das Fundament seiner Theorie. Da Johannes von der Tugend nichts weiß, ebenso wenig von asketischen Methoden, so fällt die ganze philonische Moral. Daß das Evangelium den Glauben über alle anderen religiösen Funktionen setzt und daß der Brief die Liebe über das ganze Werk stellt und daß die Apokalypse an die Gemeinde den Anspruch stellt, daß sie für Gott zu sterben vermöge, nichts von dem stammt aus Philo. Falls Johannes überhaupt je Philonisches gelesen hat, so verneinen die johanneischen Sätze die philonische Frömmigkeit genau so vollständig wie die der Gnosis. Ebenso fremd ist Johannes die philonische Logik, die Wertung der abstrakten Vorstellung als der reinen Erkenntnis, die die Auflösung der Geschichte in Ideen zur Folge hat. Auf dem Standpunkt des Johannes bedeutet sie sowohl an der alttestamentlichen als an der neutestamentlichen Geschichte die Zerstörung dessen, was sie für ihn zur Offenbarung macht. Mose ist ihm nicht die Darstellung einer Idee, sondern der, mit dem Gott geredet hat, wahrscheinlich auch der, der jetzt noch vor Gott lebt¹⁾. Ebenso wenig stellt Jesus eine Idee dar, sondern ist dadurch der Retter der Welt, daß er lebt, spricht und wirkt. Die Vorstellung »Idee« ist Johannes überhaupt unbekannt; sein Wahrheitsgedanke hat seinen Gegensatz in der Lüge und wird darum entstellt, wenn er auf den philonischen Gegensatz zwischen der Idee und der körperlichen Welt umgebogen wird. Demgemäß hat Johannes nicht eine einzige allegorische Auslegung der Schrift. Seine Deutungen beruhen umgekehrt auf der absoluten Gültigkeit des Wortlauts und sind der Form nach mit denen der Palästinenser verwandt. Mit der philonischen Logik fällt die philonische Mystik. Die Auflösung der Geschichte in eine Allegorie bewirkt bei Philo, daß die Religion für ihn im inneren Verlauf des seelischen Lebens entsteht, in dem sich Momente der Ergriffenheit durch Gott einstellen. Dazu ist der johanneische Glaube ein vollständiger Gegensatz, weil der Glaube nicht innerhalb des menschlichen Ichs, sondern durch den Empfang des Jesus bezeugenden Worts entsteht. Als Mystiker ist Philo religiöser Eremit; er braucht die Gemeinde nicht, um seine Gemeinschaft mit Gott zu vollenden. Bei Johannes besteht das Werk des Christus darin, daß er die Gemeinde schafft. Durch die

¹⁾ Ev. 9, 29. 5, 45.

Ideenlehre und die Mystik entsteht bei Philo eine Zersetzung des Personbegriffs; zur Benennung Gottes bevorzugte er neutrale Kategorien, »das Seiende« und ähnliches, während er den Willen im Gottesgedanken zurückdrängt, und im Selbstbewußtsein gefährdet er die Einheit des Personlebens durch einen Pluralismus von Kräften und Prozessen stark. Sinnliches, Vernünftiges, Übervernünftiges treten gegeneinander in eine gegensätzliche Spannung. Bei Johannes ist der Persongedanke in der Aussage über Gott, über den Christus und über den Christenstand, die regierende Kategorie. Sein Gott will, sein Christus handelt, sein Christ ist in der Einheit seines Lebensstands aus Gott geboren. So wenig die Formel: das Wort ward Fleisch, bei Philo Raum hat, ebenso wenig die andere: Kinder Gottes, die aus Gott erzeugt sind, weil hier und dort Gottes Gemeinschaft einem echten Menschenleben in seiner Gesamtheit und Einheit zuerkannt ist, was Philo nicht zulassen kann. Der Unterschied erscheint mit fester Konsequenz auch in der Eschatologie. Johannes lehrt Auferstehung; Philo hat dagegen eine Unsterblichkeitslehre, die mit physiologischen Theorien verwoben ist, mit der ätherischen Art der Vernunft und dem Abstieg und Aufstieg der Seelen in der Luft. Von dergleichen ist bei Johannes nichts zu sehen. Der philonische Satz, daß die Engel Seelen seien, anerkennt keinen höheren Lebensstand als den, den der Mensch besitzt. Der johanneische Engel ist dagegen keine Seele, sondern hat ein anderes und höheres Leben als der Mensch und die Einheit des Weltalls wird nicht dadurch erreicht, daß das ganze in ihm vorhandene Leben auf das menschliche Maß beschränkt wird, sondern sie entsteht aus der alles durchwirkenden Macht des göttlichen Willens.

Spricht Philo vom göttlichen Logos, so denkt er dabei an die Denktätigkeit Gottes. Sein Logos ist der Weltgedanke, daher der Bildner derjenigen Gedanken, die mit plastischer Macht die Seelen und die Natur gestalten. Er steht dadurch in enger Beziehung zur griechischen Logoslehre. Die johanneischen Sätze über das Wort entstehen nicht aus der Frage, wie die Natur ihr intelligibles Element und die Vernunft ihre auf die Dinge anwendbaren Denkformen erhalte, sondern bei ihm ist das Wort der Mittler des göttlichen Handelns bei der Schöpfung der Welt wie bei der Berufung der Gemeinde. Vom philonischen »zweiten Gott«, der deshalb nötig ist, weil Gottes abstraktes Sein nur durch ein Mittelwesen die Beziehungen zur Wirklichkeit gewinnt, da diese durch ihre Körperlichkeit von Gott geschieden ist, weiß Johannes nichts. Sogar die bei Philo häufige Ver-

knüpfung von Logos und Bild fehlt, obwohl sie eine exegetische Basis hat und zum jüdischen Erbe Philos gehört. Sie ließ sich darum von allen philonischen Sätzen am leichtesten mit der christlichen Überzeugung vereinen; aber nicht einmal dieser Gedanke, der zudem schon bei Paulus eine Parallele hat, liegt bei Johannes vor.

Philos Verwendung des Logosgedankens ist nicht deshalb für das Verständnis des Johannes wertvoll, weil Johannes seinen Gedanken aus Philo geschöpft hätte, sondern deshalb, weil aus der reichen Arbeit der griechischen Synagogen nahezu nichts auf uns gekommen ist als die philonischen Traktate, so daß sie uns einen Einblick in die Frömmigkeit und Theologie der griechischen Juden verschaffen, den uns keine andere Quelle gewährt. Wir erfahren durch Philo einigermaßen, wie man auch in den griechischen Synagogen von Jerusalem und Ephesus vom göttlichen Wort gesprochen hat, und das ist weder für die Sätze des palästinischen Rabbinate über das göttliche Wort noch für die johanneische Darstellung Jesu bedeutungslos. Die weitverzweigte Geschichte des Begriffs »Wort« macht deutlich, daß der Eingang des johanneischen Evangeliums mißdeutet wird, wenn er als eine private Spekulation des Johannes, als ein Versuch, sich eine eigene Theologie zu verschaffen, betrachtet wird. Es gilt auch hier die für die ganze apostolische Arbeit zutreffende Regel, daß sie solche Denkformen benützte, die zwischen den christlichen Lehrern und ihren Hörern Gemeinsamkeit und Verständnis herstellten, weil sie nicht willkürlich geformt, sondern geschichtlich gewachsen waren.

c) Die Benützung der palästinischen Tradition.

Mit der palästinischen Überlieferung bewahrte Johannes in den Sprach- und Denkformen eine große Gemeinsamkeit. Die in Palästina beständig gehörte Doxologie: »Gepriesen ist der, durch dessen Wort alles ward«, steht nach Form und Inhalt ungleich näher bei dem Satz, mit dem das Evangelium beginnt: »Alles ist durch das Wort geworden«, 1, 3, als alle philonischen Betrachtungen. Sein erster Satz verbindet 1 Mos. 1, 1 mit Prov. 8, 30; diese Kombination stammt aus der palästinischen Auslegung¹⁾. In der Weise wie Johannes über die Welt und ihren Fürsten, über den Vater und seine Liebe zur Gemeinde, über den Anwalt, der für die Sündigenden die Verzeihung bei Gott erwirbt, über

¹⁾ Die Tradition hat die Vereinigung beider Schriftstellen auch zu Philo getragen; um sie aber bei ihm zu finden, bedurfte es eines scharfen Auges, da er ja ausschließlich den Pentateuch kommentiert.

die Herrlichkeit Gottes, die wir suchen sollen, über das ewige Leben und die Auferstehung am letzten Tag spricht, setzt er deutlich die palästinische Sprechweise fort¹⁾. Davon, daß es nötig sei, eine eigene christliche Sprache zu schaffen, die sich von der jüdischen unterscheide, weiß Johannes nichts und kein Jünger Jesu konnte auf diesen Gedanken kommen, nachdem Jesus selbst mit dem in der Gemeinde vorhandenen Wort- und Gedankenkreis seine Arbeit getan hatte²⁾.

Das Maß, nach dem die Weissagung über die Aufnahme oder Ablehnung der jüdischen Vorstellungen entscheidet, liegt deutlich in ihrer Beziehung zur Schrift³⁾. Die übernommenen Begriffe haben ihre Wurzeln immer irgendwie in der Schrift. Darum haben sich diese Gemeinsamkeiten mit dem Judentum für das Bewußtsein des Johannes nicht als etwas Fremdes neben das gestellt, was er von Jesus empfangen hat. Denn die Schrift und der Christus waren für die Gefährten Jesu nicht gegeneinander streitende Autoritäten, sondern haben denselben Grund und dienen demselben Ziel. Johannes bewährte aber auch an der Schrift in derselben Weise wie an seiner eigenen Weissagung, daß er die Freiheit besitzt, die Jesus seinen Jüngern gab⁴⁾. Obwohl es deutlich ein Ziel der Apokalypse bildet, die alttestamentliche Weissagung dadurch zu erneuern, daß sie in die Zusammenhänge hineingestellt wird, die für die Gemeinde jetzt Wichtigkeit und Verständlichkeit haben, zeigt sie doch nirgends eine an den Buchstaben gebundene Ängstlichkeit. Sie hat kein ausdrückliches Zitat und die alttestamentlichen Bilder, die sie benützt, erneuert sie frei. Die Tiere, die Ezechiel zu

¹⁾ Zum Preis der Liebe Gottes, der uns seine Söhne hieß, 1 Joh. 3, 1, gibt eine Sentenz Akibas eine intime Parallele; die Formel „Paraklet“ wurde im Lehrhaus in ähnlichen Verwendungen wie bei Johannes nicht selten gebraucht. Von der ehernen Schlange sagt auch der Rabbine, daß sie dem Heilung verlieh, der sie gläubig ansah, und er macht es zum Merkmal des Propheten, daß er „die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns“ (Gottes und Israels) suchte. — ²⁾ Gesch. des Christus 34. — ³⁾ Aus der Tradition stammen: die alte Schlange, der zweite Tod, die Wiederholung des Liedes Moses in der Ewigkeit, das Erscheinen der Lade, die Speisung der verklärten Gemeinde mit Manna, das Dasein des himmlischen Jerusalems und der himmlische Altdienst, die Wiederholung der ägyptischen Plagen und das Blasen der Posaune vor der Parusie, die neue Sendung der beiden Zeugen nach Jerusalem, die Darstellung der Rettung der Gemeinde als Flucht in die Wüste, die Erwartung der Parther als der Rom strafenden Macht, die Deutung der gegen Babel und Edom gerichteten Weissagung auf Rom, die Verwendung des Begriffs Braut für die Gemeinde. Hier ist überall zugleich ein exegetisches Motiv erkennbar, das die Benützung der vorhandenen Vorstellungen unterstützt. — ⁴⁾ Vgl. S. 184. Zur Freiheit Jesu vgl. Geschichte des Christus 277–286.

Gottes Wagen stellt, finden sich nicht in derselben Gestalt wieder, die sie beim Propheten haben, sondern jede Tierfigur ist für sich ein eigenes Wesen. Von den vier Tieren bei Daniel kommt bei Johannes nur ein einziges vor und neben ihm ein neues, zu dem die Weissagung Daniels keine Veranlassung gibt. Die Messung des Tempels geht von Ezechiel aus, geht aber über das hinaus, was Ezechiel tat, da Johannes durch die Messung das, was am Tempel der Zerstörung verfällt, von dem schied, was bleiben wird, während Ezechiel nicht den Abbruch, sondern den Aufbau des Tempels verhieß. Demgemäß hat das himmlische Jerusalem keinen Tempel, während der Strom, der durch die Stadt fließt, wieder auf Ezechiel beruht. In der Christenheit weissagte man in der Gewißheit, daß das alte prophetische Wort eine Erneuerung bedürfe, nachdem die Ankunft des Christus ihm die Erfüllung, zugleich aber auch eine Erweiterung gebracht hatte, die den Gesichtskreis der vorchristlichen Gemeinde völlig überschritt.

13.

Johannes und Matthäus.

Der älteren Form des evangelischen Berichts bleibt Johannes dadurch nahe, daß auch bei ihm Sprüche und Werke Jesu das Mittel sind, durch das er der Gemeinde die Kenntnis Jesu verschafft. Aber schon in der Form unterscheidet sich sein Bericht vom älteren dadurch, daß die Sentenzen und Erzählungen nicht mehr isoliert jede für sich ihren eigenen Gedanken aussprechen, sondern unter einen einheitlich das Ganze bestimmenden Zweck gestellt sind, der mit den Reden Jesu auch die geschichtlichen Stoffe umfaßt, da Johannes an den Werken Jesu denselben Willen sichtbar macht, den er durch die Worte Jesu bezeugt. Die neue Form der Darstellung ergab sich aus dem Übergang der evangelischen Verkündigung aus der jüdischen Gemeinde zu den Griechen. Der Aufbau des Berichts aus einzelnen Sentenzen und Werken war so lange eine wirksame Methode, als die Gemeinde in denselben Verhältnissen stand, in denen die Arbeit Jesu geschehen war, solange auch sie mit Pharisäern und Sündern, mit Aussätzigen und Besessenen, mit Widersachern und Jüngern im Verkehr stand und daher durch das Evangelium unmittelbar hörte, was sie ihnen als den Willen Jesu zu sagen hatte, und solange aus der in ihr lebendigen Erinnerung für diese abgekürzten Berichte die Auslegung jederzeit zu schöpfen war. Es gibt nicht Anlaß zur Verwunderung, daß auf dem griechischen Boden die in den Bericht hineinzulegende Auslegung stärker

hervortrat. Johannes hat sie der Gemeinde dadurch dargeboten, daß er aus allen einzelnen Stücken die Glieder eines zusammenhängenden Gedankengangs macht, so daß bei ihm der eine Vorgang den anderen, die eine Rede die andere erklärt.

Der innere Unterschied zwischen den Gemeinden übte aber auch auf den Inhalt des Evangeliums einen starken Einfluß aus. Matthäus schrieb mit der Voraussetzung, daß seine Leser eine befestigte Gewißheit Gottes hatten, da sie nicht erst von Jesus und seinen Boten ihre Religion bekamen, sondern Gott kannten. Mit dem Juden hatte der Evangelist nur darüber zu reden, ob er Gott gehorche, und er hatte ihm zu sagen, daß er ihm nicht gehorcht, wohl aber durch Jesus gehorchen lernt. Mit den Griechen, deren Gedanke und Liebe erst durch die Kenntnis Jesu die Richtung auf Gott erhalten hatten, sprach Johannes nicht mehr so. Er zeigt ihnen, warum sie Gott durch Jesus kennen und warum ihnen die Kenntnis Gottes nur durch Jesus gegeben wird.

Der Antrieb, den die Arbeit eines Mannes seinem Denkkraft gibt, und der, den ihm seine eigene inwendige Geschichte und Eigenart verschafft, vereinen sich in einem einheitlichen Ergebnis¹⁾. Auch Johannes hat an die Bedeutung erinnert, die der Verlauf seiner Lebensgeschichte für seine Gemeinschaft mit Jesus und damit für seine ganze apostolische Arbeit besaß; denn er hat seinen Bericht mit der Erzählung begonnen, wie er selbst den Anschluß an Jesus fand, und mit der Angabe geschlossen, daß der Auferstandene ihm im Unterschied von Petrus nicht das Martyrium, sondern das Warten auf ihn zuteilte²⁾. Seine Angabe über die Weise, wie er zu Jesus kam, zeigt, daß er nicht wie Matthäus vorher im Streit mit der Gemeinde und mit Gott gewesen war. Schon als er noch beim Täufer war, begegnete ihm Jesus und nun glaubte und liebte er. Nun aber entstand auch für ihn der Bruch; denn in der Gemeinschaft mit

¹⁾ Der Versuch, die beiden Antriebe für die Beobachtung zu isolieren, flöge weit über das hinaus, was der geschichtlichen Beobachtung erreichbar ist. In die Darstellung der Beziehungen, die die Bücher zur Geschichte ihrer Verfasser haben, mengt sich leicht ein entstellender Gedanke ein, den uns moderne Analogien zutragen. An eine durch kunstvolle Reflexion gestärkte Absicht, sich selbst auszusprechen und die eigene Individualität geltend zu machen, ist nicht zu denken. Die Normen, die den Jüngern als heilig galten, verboten solche Bestrebungen; deshalb wird nie der Evangelist der Gegenstand seines Berichts und seine Persönlichkeit drängt sich nicht vor. Die Beziehungen zwischen dem Mann und seinen Gedanken, zwischen seiner Geschichte und seinem Buch, entstanden nicht durch egoistische Erwägungen, sondern setzten sich unmittelbar durch. Dagegen wurde mit bewußter Absicht auf die Lage und das Bedürfnis der Gemeinde geachtet, für die die Arbeit geschah. — ²⁾ Ev. 1, 37. 21, 20—22.

Jesus hat er sich, wie er ohne Übertreibung sagt, von der Welt, von allem getrennt. Für eine historische Betrachtung ist es wohl verständlich, daß bei Jesus Männer wie Matthäus entstanden, die einen gehärteten, befestigten Willen hatten, zur Tat entschlossene Männer, deren höchster Besitz in Pflichtformeln bestand, wie sie uns die Sentenzen Jesu bei Matthäus geben. Es ist aber ebenso verständlich, daß es unter den mit Jesus Verbundenen solche gab, die die beständige Richtung ihres inwendigen Lebens auf ihn, ihren Glauben an ihn, als das Höchste schätzten, was sie ihm verdankten. Die Teilung der Frömmigkeit in das Werk und in den Glauben, die sich so scharf voneinander unterscheiden und doch einander so unentbehrlich sind, ist wesentlich am Unterschied mitbeteiligt, der die beiden Berichte über Jesus trennt. Die beiden Grundformen des christlichen Willens traten aber nicht gesondert, nacheinander oder abwechselnd im Jüngerkreis hervor und bestritten einander nicht. Aus dem königlichen Willen Jesu, aus seinem Amtsgedanken und aus seiner Arbeit für sein Volk erwuchsen die Normen, die Matthäus als sein Erbe bewahrt; aus dem eigenen inneren Besitz Jesu, aus seiner freudigen und ruhigen Gewißheit Gottes, in die er auch die einführte, die er zu sich berief, entstand der Glaube des Johannes.

Indem er seinen Bericht neben die älteren Bücher stellte, die er kannte, wiederholt sich derselbe Kontrast mit verstärkter Deutlichkeit, den schon Matthäus dadurch in sich trägt, daß er den Bericht über die Werke Jesu auf die Bergpredigt, den gnädigen Christus auf den gebietenden, den glaubenden Aussätzigen und Heiden auf den zum Gehorsam und Werk verpflichteten Jünger folgen läßt¹⁾. Der Gedanke, für diesen Kon-

¹⁾ Die Methode, durch den Kontrast die Tiefe der Ereignisse sichtbar zu machen, ohne daß eine Ausgleichung dazu gefügt wird, bestimmt auch im einzelnen die Darstellung. Neben dem synoptischen Satz: sogar der Täufer zweifelte, steht der johanneische: der Täufer verkündete das Amt Jesu und wegen seines Zeugnisses schlossen wir uns an Jesus an; neben dem synoptischen: Jesus tat seine Arbeit in der Verborgenheit in Galiläa, der johanneische: er hat Jerusalem in voller Offenheit die Entscheidung möglich gemacht, neben dem synoptischen: die Samariter verachteten ihn, der johanneische: Samariter nahmen ihn glaubend auf, neben dem synoptischen: in Gethsemane errang sich Jesus die Gewißheit, der johanneische: in Gethsemane hat er uns geschützt. Auch Joh. 1, 1 in seinem Verhältnis zu Mat. 1, 1 wird hieher zu stellen sein; beide Evangelien schließen den Bericht über Jesus an die Urgeschichte an, Matthäus an 1 Mose 5, 1, Johannes an 1 Mose 1, 1, Matthäus an den Anfang der Menschheit, Johannes an den Anfang der Welt; dem Vollender der Menschheit tritt der Vollender der Welt gegenüber.

trast sei eine theoretische Ausgleichung nötig, hat für Johannes nicht existiert, wie er ja auch den in seinem Brief formulierten Gedankengang ohne Ausgleichung neben seine Darstellung Jesu setzt. Seine Arbeitsweise ist durch die Voraussetzung bestimmt, daß sich in denen, die den Glauben an Jesus empfangen, alles einstelle, was den Christen macht. Ungehorsam und Glaube galten ihm als unvereinbar; wer an ihn glaubt, der hält sein Wort.

Bei Matthäus gestaltet der Christusgedanke die Erzählung, weil der Jude Gott dadurch gehorcht, daß er dem Christus gehorcht, bei Johannes der Sohnesgedanke, weil der Mensch Gott dadurch kennt, daß er den Sohn kennt. Darum hat Matthäus an der Entsagung Jesu sein Thema, weil an ihr erkannt wird, mit welchem reinem Sinn Jesus seine Herrschaft begehrt und bewirkt, Johannes an Jesu Herrlichkeit, weil seine Gemeinschaft mit dem Vater, durch die er Gott offenbart, seine Herrlichkeit ist. Darum ist für Matthäus die Verheißung der neuen Ankunft Jesu sein wichtigstes Wort, da er sich dann als den Christus offenbaren wird, für Johannes seine gegenwärtige Einheit mit dem Vater und mit den Glaubenden, da er durch sie alle zu Gott führt. Darum hat bei Matthäus die Verheißung, daß der Jünger zum Täter des göttlichen Willens werde, die erste Stelle; denn das Neue, was der Jude von ihm hört, ist, wie er Gott untertan wird; bei Johannes sagt dagegen die Botschaft Jesu, daß wir das Leben empfangen, weil das Leben Gottes Gabe ist und Gott an seiner Gabe offenbar wird. Darum besteht für Matthäus der Christenstand in der Umkehr, durch die der Mensch nicht seinen eigenen boshaften Willen, sondern den guten Willen Jesu tut, bei Johannes im Glauben, durch den Jesu Wort für den Menschen gültig wird. Darum macht Matthäus am Jünger wahrnehmbar, was Jesus will und herstellt, während Johannes am eigenen Verkehr Jesu mit Gott den Gegenstand seiner Darstellung hat; denn dadurch entsteht der Glaube an ihn.

Bei Matthäus ist Jesus Israelit und Matthäus ist es auch. Er sagt Israel, daß der Christus bei ihm war und um seines willen starb. Wie der Christenstand bei ihm im Handeln besteht, so erfüllt auch Jesus seinen Beruf durch die Tat. Er erwirbt sich und den Seinen den Anteil an Gottes Herrschaft. Daraus entsteht sein Kreuzeswille und ebenso die Bedeutung seiner Auferstehung. Er zahlt sterbend den Preis, löst die Haft der Gebundenen und verschafft ihnen die Vergebung bei Gott. Er gewinnt durch seine Auferstehung das Vermögen, seine Boten in die Welt zu senden, stets bei ihnen zu sein und in der Herrlichkeit wieder zu kommen. Der kausalen Macht seines Han-

delns entspricht die Realität seines Leidens. Er steht in der Versuchung, ruft Gott als seinen Retter an und trägt die ganze Schwere des Schmerzes in seinem Bewußtsein. Bei Johannes hat er alles; denn er hat Gott. Darum ist auch sein Kreuz die Offenbarung seiner Herrlichkeit, da er mit seinem Tod beweist, daß er aus Gott ist und darum die Welt verläßt und sich dennoch von den Seinen nicht trennt. Während Matthäus den Christus nahe an die Gemeinde heranbringt, weil er wirkt, kämpft und leidet wie sie, stellt ihn die Einheit mit dem Vater, die Johannes an ihm zeigt, über den menschlichen Lebensstand empor.

Die Verbindung, in die Matthäus Jesus mit Israel bringt, macht aber gleichzeitig die Trennung, die zwischen Jesus und Israel besteht, deutlich und tief. Der Zorn Jesu wird sichtbar und verwirft den menschlichen Willen und die Furcht vor seinem Gericht wird ein wesentliches Merkmal der christlichen Frömmigkeit. Johannes hat den Gegensatz Jesu gegen den menschlichen Willen nicht verhüllt und das Christusbild nicht verweicht. Weil er aber über das Urteil Jesu, das den Menschen richtet, die Sätze stellt, die seine Notwendigkeit und seinen Grund aussprechen, da der, der im Vater ist, nicht lieben kann, was der Mensch liebt, sondern den Menschen schafft, der aus Gott geboren ist, tritt über die einzelnen Konflikte mit ihrer verwundenen Schärfe der alles begründende große Gegensatz, der zugleich das Gut wahrnehmbar macht, um deswillen Jesus jedes Opfer zu verlangen berechtigt ist. Als der, an dem wir Gott erkennen, ist er dem Menschen auch wieder nahe und durch nichts von ihm geschieden. Denn der in Gott Seiende hat zum inwendigen Wesen des Menschen die unmittelbarste Beziehung und zieht ihn mit einem unlöslichen Band zu sich, und da sich sein Anspruch an den Menschen in das eine Gebot zusammenfaßt, daß er in der Liebe handle, wird auch die Befreiung von der Furcht erreicht, da die vollständige Liebe die Furcht vertreibt. Hier findet sich nicht die Kraft und Weite nur auf der einen, die Schwachheit und Enge nur auf der anderen Seite, sondern jeder Glaubensstand hat mit seiner Beschränkung zugleich auch seine Kraft.

14.

Johannes und Paulus.**a) Das Gemeinsame.**

Bis hinein in den tiefsten, persönlichen Denk- und Willensvorgang ist die Einheit zwischen Johannes und Paulus außer-

ordentlich groß. Das erste Anrecht auf Gehör hat die eigene Aussage der beiden Männer, die beide mit dem größten Nachdruck sagen, daß ihr religiöser Besitz von Jesus stamme. Denen, die die zusammenstimmende Aussage der beiden Männer nicht auszulöschen vermögen, enthüllt die zwischen ihnen bestehende Einheit mit herrlicher Klarheit die Art und den Umfang der Wirkung Jesu auf den ersten Jüngerkreis.

Ihrem Glauben und ihrer Liebe geben Johannes und Paulus einen einzigen Beziehungspunkt, Jesus, und die Bedeutung, die er für sie hat, beruht auf seiner Einheit mit Gott. Ihr Verhältnis zu Jesus ist ihre Religion. Sie halten Jesus für den, durch den Gott die Welt schuf und durch den er sie vollenden wird. Daraus gewinnen sie die Gewißheit seiner Gegenwart bei ihnen, so daß sie »in ihm« leben. Der entscheidende Hauptpunkt an der Geschichte Jesu ist für beide sein Ausgang, weshalb die Verkündigung Jesu zur Bezeugung seines Todes wird; es gilt auch vom Evangelium des Johannes, daß es einzig den Gekreuzigten kennt. Die himmlische Welt mit der Fülle ihrer Geister und mit dem unversöhnlichen Gegensatz, der sie in zwei Heere spaltet und den Satan zum Widersacher der göttlichen Gnade und zum Verderber des von ihr in der Menschheit geschaffenen Werkes macht, bildet zwar einen wirksamen Teil der Überzeugungen beider. Zugleich steht aber in beiden die Unterordnung aller jenseitigen Mächte unter die Herrschaft Gottes und des Christus unerschütterlich fest. Daher machen beide aus der Erinnerung an die Geisterwelt keinen Ersatz für die klare Auffassung der menschlichen Lage und Pflicht. Wie Paulus im Römerbrief der Christenheit ihren Beruf beschreibt, ohne dabei auf Engel und Teufel hinzuweisen, so hat Johannes im Evangelium Jesus vor Israel gestellt, ohne daß dabei die Geister sichtbar werden¹⁾. Die Versöhnung, die der sterbende Christus bewirkt, umfaßt bei beiden auch einen Vorgang, der sich im Himmel vollzieht. Wie bei Paulus Gott durch das Kreuz Jesu die Herrscher und Machthaber im Triumph zur Schau stellt, so wird bei Johannes infolge der Erhöhung Jesu zu Gott der Satan mit seinem Heer im Himmel besiegt²⁾. Aber bei beiden legt sich die überweltliche Folge des Todes Jesu nicht als ein Schatten auf das Kreuzesbild. Auch Johannes hat wie Paulus den Gekreuzigten der Christenheit »vor die Augen gemalt«³⁾. Beide geben der Gemeinde, weil sie das Eigentum des Christus

¹⁾ Eine Parallele zu Mat. 4, 1—11 gibt es weder bei Paulus noch bei Johannes. — ²⁾ Kol. 2, 15 neben Apok. 12, 1—9. — ³⁾ Gal. 3, 1 neben Joh. 18. 19.

ist, ihren Ort bei den Himmlischen¹⁾; das trübt aber die nüchterne Beurteilung der auf ihrem Arbeitsfeld geschehenden Dinge nicht.

Als das Verhalten, das ihnen die Gemeinschaft mit Jesus verschafft, betrachten beide den Glauben, mit dem sie die Gewißheit verbinden, daß ihnen die ganze Gnade des Christus mit ihm gegeben sei. Sie besitzen daher im Glauben die Befreiung von der Schuld, die Trennung vom Bösen und das ewige Leben. Das Johanneische »aus Gott erzeugt« hat nicht geringeres Gewicht als das Paulinische »von Gott gerechtesprochen«. Wird bei Paulus »der veraltete Mensch« in den Tod gegeben und aus dem Glaubenden »ein neues Geschöpf«, so vergeht bei Johannes der alte Name des Menschen und ein neuer wird ihm gegeben werden²⁾).

Paulus und Johannes fassen die Buße mit dem Glauben in einen einheitlichen Willen zusammen, so daß sie mit dem Anschluß an den Christus zugleich die Abwendung vom Fleisch und von der Welt vollziehen. Mit dem Glauben ist ihnen die Befreiung von der im eigenen Ich gefangenen Begehrung gegeben und in ihnen die Liebe begründet, an der sie die Kraft haben, aus der ihr Handeln stammt.

Auch für ihr Verlangen nach Erkenntnis erwarten sie vom Christus die volle Befriedigung durch eine ihr Denken bewegende und füllende Leitung und sie danken ihm dafür, daß er sie von den überlieferten, menschlichen Gedanken befreit habe. Von der Weisheit der Welt sagt Paulus, sie sei durch das Kreuz Jesu gerichtet, wie Johannes von der Welt sagt, daß sie sich im Finsteren bewege.

Mit der Vollkommenheit der göttlichen Gnade einigen beide die Rechtsnormen als unverletzlich und verbinden deshalb mit der Zuversicht den ethischen Anspruch, der vom Glaubenden die Achtsamkeit auf sein Verhalten verlangt. Sie haben nicht gesagt, daß die Größe der göttlichen Gabe den Fall des Glaubenden unmöglich mache. Redet Paulus von Zweigen des Ölbaums, die wieder abgehauen werden, so redet Johannes von Reben am Weinstock, die abgeschnitten werden. Sagt Paulus von denen, die in Korinth sterben, daß das die Strafe für ihre Mißachtung des Leibes Jesu sei, so bedroht bei Johannes der Christus zuchtlose Gemeindeglieder mit dem Tod³⁾. Beide nähern sich zwar in den Aussagen über die Vollkommenheit des gnädigen und gerechten göttlichen Werks der Prädestination; aber ihr

¹⁾ Eph. 2, 16. Phil. 3, 20 neben Apok. 7, 9. 14, 1. 15, 2. Schon die vorchristliche Gemeinde trägt den himmlischen Schmuck, Apok. 12, 1. —

²⁾ Apok. 2, 17. — ³⁾ 1 Kor. 11, 30 neben Apok. 2, 22. 23.

Denken und Wollen wird nicht von der gegenwärtigen Gemeinschaft mit Gott abgelenkt.

Nach dem Urteil beider ist das Schicksal Israels entschieden; sie sagen, es sei gefallen und habe Gottes Urteil gegen sich. Für beide bildet es darum einen wichtigen Teil ihrer Lehrarbeit, den Grund ans Licht zu stellen, aus dem sich der Sturz der Judenschaft ergab, und sie finden ihn beide in Gottes Herrlichkeit, aus der sich ergibt, daß der Glaube der einzige Weg bleiben muß, auf dem der Mensch zur Verbundenheit mit Gott gelangen kann. Wie Paulus die Majestät Gottes sich darin offenbaren sieht, daß er nach seiner eigenen Wahl die Gefäße seines Zorns und seiner Erbarmung herstellt, so führt Jesus bei Johannes die Trennung seiner Gemeinde von Israel dadurch herbei, daß er die, die sein eigen sind, von denen scheidet, die er nicht als sein Eigentum anerkennt. Für beide ergab sich daraus, daß sie ihren Anteil am Christus nicht durch das Gesetz begründen, sondern in Jesus den letzten, autonomen Grund ihrer Verbundenheit mit Gott besitzen. Die Freiheit vom mosaischen Gesetz verstehen sie nicht so, daß sie das mosaische gegen ein christliches Gesetz umtauschten, sondern sie bedeutet für sie die vollständige Untergebung unter die Leitung des Christus als ihres einzigen Herrn und sie haben die Zuversicht, daß sich seine Leitung so an ihnen bewähre, daß sie ihr ganzes Wirken richtig macht. Das macht sie frei und fähig, ihren Gemeinden die Freiheit zu geben.

Die Gemeinde Jesu wird bei beiden aus der ganzen Menschheit gesammelt, wobei alle nationalen und sozialen, alle Bildungs- und Standesunterschiede zurücktreten, sowie der Anschluß an Jesus vorhanden ist. Darin kommt für beide das in Israel begonnene Werk Gottes zur Vollendung, weshalb sie von der Gemeinde auch sagen können, daß sie mit der Begründung Israels beginne. Neben dem Ölbaum bei Paulus stehen die für das Lamm bewahrten zwölf Stämme bei Johannes, wie neben den Gefäßen des Zorns die Synagoge des Satans steht¹⁾. Die Gefahr, daß die Gemeinde die Festigkeit ihrer Gemeinschaft in eine sektenhafte Abgeschlossenheit verwandle, überwinden sie gleichartig durch den Satz, daß die vergebende Gnade der Welt gegeben sei. Wie Paulus sagt, daß Gott im Christus der Welt die Sünden nicht anrechnete, so sagt Johannes, daß der Christus für die Sünden der Welt die Vergebung bewirkt habe. Beide geben weder dem einzelnen Christen noch der Gemeinde in dem von

¹⁾ Röm. 11, 17—24 neben Apok. 7, 4—8; Röm. 9, 21—23 neben Apok. 2, 9. 3, 9.

ihnen schon erreichten Zustand das Ziel, sondern verlangen von ihnen, daß sie wachsen ¹⁾. In der Gnosis sehen aber beide nicht das Wachstum der Kirche, sondern ihre Verderbnis; sie trennen die Kirche von der Gnosis vollständig, weil sie jede Erkenntnis Gottes für unfruchtbar erklären, wenn nicht an ihr die Liebe entsteht und das Handeln bestimmt. Die Lage der Christenheit in der griechischen Umgebung beurteilen beide als gefährvoll und sehen zunächst die Herrschaft des Antichrists vor sich, und doch bleibt der Christenstand für beide die vollendete Freude; denn das Leid und der Tod sind überwunden. Wie Paulus vom Tag seiner Hinrichtung erwartete, daß dann Christus durch seinen Leib groß werde, so hat Johannes von der Kreuzigung des Petrus gesagt, daß Gott durch sie verherrlicht wurde. Am Gericht des kommenden Christus werden bei beiden die Glaubenden sowohl dadurch beteiligt, daß sie gerichtet werden, als dadurch, daß sie mit dem Christus richten und herrschen. Im Blick auf sein Sterben denkt Paulus an den ewigen, im Himmel für ihn vorhandenen Bau und im Blick auf das Ende der Menschheit denkt Johannes an die im Himmel vorhandene Stadt. Hat bei Paulus die Herrschaft des Christus ihr Ziel darin, daß nun alle vollständig das Werk Gottes sind, so endet sie bei Johannes damit, daß nun Gott mit dem Christus zur Gemeinde kommt und in ihr gegenwärtig ist ²⁾.

b) Die Selbständigkeit des Johannes.

Ebenso merkwürdig ist der Abstand, in dem Johannes durch die ganze Reihe seiner Aussagen hindurch von Paulus bleibt. Wer in dem, was ihn mit Paulus eint, das Maß für das Erbe Jesu sieht, an dem beide teilhaben, erkennt in der Distanz, die zwischen Johannes und Paulus besteht, das Maß für die neuen Erträge der paulinischen Wirksamkeit. Die paulinische Lehre über das Gesetz fehlt ganz; Johannes spricht nicht vom Zusammenhang der Sünde mit dem Gesetz und bringt seinen Weltbegriff nicht mit dem Gesetz in Verbindung. Das hat für den Grundakt der Frömmigkeit die bedeutsame Folge, daß es bei Johannes keine Parallele zur paulinischen Antithese zwischen den Werken und dem Glauben gibt. Paulus führt den Menschen durch die Verurteilung des eigenen Ichs zur Wahrnehmung der Gerechtigkeit Gottes, durch die Erkenntnis des eigenen Todes

¹⁾ 1 Kor. 3, 10 neben Apok. 2, 19. — ²⁾ Phil. 1, 20 neben Joh. 21, 19; 1 Kor. 6, 2. 3. 2 Tim. 2, 12 neben Apok. 2, 26. 27; 2 Kor. 5, 1 neben Apok. 21; 1 Kor. 15, 28 neben Apok. 21, 22. Ev. 14, 23.

zur Aneignung des im Christus erschienenen Lebens. Johannes entwickelt den Satz, daß allein der Glaube an Jesus das sei, was uns mit Gott vereine, nicht weniger kraftvoll als Paulus. Er entsteht aber bei ihm aus dem, was Christus ist, aus der Einzigkeit und Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes. Darum gibt nur der Glaube, durch den sich der Mensch zu Christus wendet, den Anteil an Gott. Daher entsteht bei Johannes daraus keine Spannung zwischen dem Glauben und dem Wirken. Der Glaube macht, daß wir wandeln, der zu Gott gewandte Glaube, daß wir im Licht wandeln, und es fehlen daher bei Johannes die Begriffe, durch die Paulus die Macht der Sünde beschreibt: das Fleisch und sein Gegensatz gegen den Geist, Adams Fall und seine die Menschheit ergreifende Macht. Der johanneische Gegensatz: nicht die Welt, sondern Gott, entsteht nicht zunächst aus der Beobachtung des Einzel Lebens, sondern aus der Beurteilung des allgemeinen Zustandes, der durch den Ausgang Jesu und das Schicksal seiner Gemeinde sichtbar wird. Der paulinische Gegensatz geht dagegen scheidend durch das eigene Bewußtsein des Einzelnen hindurch.

Da Johannes die anthropologischen Sätze des Paulus weder wiederholt noch fortbildet, fehlt folgerichtig der Rechtfertigungsgedanke. Der Begriff Gerechtigkeit bleibt bei Johannes einfach so, wie er in der Frömmigkeit Jerusalems vorlag. Man tut die Gerechtigkeit. Den Akt Gottes, durch den er die Schuld des Menschen aufhebt, nennt Johannes Verzeihung oder Reinigung. Ebenso fehlen die paulinischen Parallelen zu dem die Rechtfertigung aussprechenden Satz: die Versöhnung, die Berufung, die Erwählung, die Einsetzung in die Sohnschaft¹⁾. Gottes väterliches Handeln an uns beschreibt Johannes nicht durch die Adoption, sondern durch die Zeugung. Auch die Formel Heiligung in ihrer paulinischen Verwendung fehlt²⁾. Das hat seinen Grund weiter darin, daß auch die paulinische Kreuzeslehre nicht benützt ist. Der Gedanke, daß Jesu Tod und Auferstehung auf alle übergreife, alle mit ihm gekreuzigt und mit ihm auferstanden seien, fehlt. Daher fehlen auch jene Sätze des Paulus über den Geist, die ihn als die Wurzel aller religiösen Tätigkeiten darstellen. Der Geist wird mit göttlicher

¹⁾ Das Rufen steht als der die Gnade gewährende Akt nur im Zusammenhang mit dem Bild vom Hirten und vom Mahl, Ev. 10, 3. Apok. 19, 9. Berufen und erwählt, Apok. 17, 14, geht nicht über den in den Sentenzen Jesu vorliegenden Gebrauch hinaus. — ²⁾ Daß auch bei Johannes die Gemeinde Jesu aus den Heiligen besteht, entspricht der befestigten Selbstbezeichnung der Christenheit, vgl. S. 80. 102.

Macht über die Jünger und über die Welt emporgestellt, aber nicht an den inwendigen Erlebnissen aufgewiesen.

Die reich entwickelte paulinische Lehre von der Gemeinde hat bei Johannes gar keine Parallelen, weder die Sätze, die Gottes Verfahren mit Israel verdeutlichen, noch die Sätze, die die Neuheit der christlichen Gemeinde, in der Juden und Heiden vereint sind, darstellen. Der ganze reiche Stoff der paulinischen Ethik, alle konkreten Anweisungen, durch die Paulus das Leben der Gemeinde regelt, bleiben unbenützt.

An diesem Tatbestand wird die Freiheit der ersten Zeit mit besonderer Deutlichkeit sichtbar. Johannes war mit Paulus nicht nur durch die Überlieferung über Jesus, sondern auch durch sein Arbeitsfeld verbunden. Er hatte in Ephesus den Ertrag der paulinischen Arbeit beständig vor sich und alle seine Schriften beruhen auf der Voraussetzung, daß nicht er den Gemeinden den Glauben neu zu geben habe; er will sie im Glauben, den sie haben, erhalten. Seine Darstellung Jesu will zeigen, daß der Glaube, den die Gemeinde hat, eben das sei, was Jesus durch seine Arbeit auf Erden gewollt und bewirkt habe. In dieser bestimmten Fassung ist es richtig, daß das johanneische Evangelium und ebenso seine Weissagung und seine Mahnrede in der paulinischen Predigt ihre Voraussetzung haben. Dennoch entsteht daraus keine Anpassung an die paulinischen Sätze¹⁾.

Die Aussage des Johannes über sein Verhältnis zu Jesus wird dadurch bestätigt und die entgegengesetzte Theorie, daß seine innere Gemeinschaft mit Paulus auf einem Schülerverhältnis, auf »Paulinismus«, beruhe, unmöglich²⁾. Denn ein Paulinismus, der den größten Teil der Überzeugungen, die den paulinischen Dokumenten ihre sie auszeichnenden Merkmale geben, mied, ist nicht denkbar und diejenigen Denk- und Willensformen, die die Gemeinschaft zwischen Paulus und Johannes herstellen, waren der Ertrag des Umgangs Jesu mit seinen Begleitern, darum der gesicherte Besitz der ganzen Gemeinde und nicht in dem Sinn paulinisch, daß nur Paulus sie besaß gleichsam als seine Entdeckungen, die erst er in die Christenheit hineinlegte.

Wenn die Schüler vom Meister abweichen, so denkt man sonst an den Epigonen, der »mißverstehet«, sei es durch Er-

¹⁾ Die damit parallele Tatsache, daß Johannes eine große Gemeinsamkeit mit Jakobus besitzt, ist S. 110—113 nachgewiesen; über sein Verhältnis zu Petrus siehe S. 56—58. — ²⁾ Daß diese Theorie die Aussagen des Johannes über sein Verhältnis zu Jesus und zu Petrus, neben denen nicht ein einziger Hinweis auf Paulus steht, als Unwahrheit behandelt, dient ihr nicht zur Empfehlung.

schlaffung, sei es durch Übertreibung der den Meister bewegenden Gedanken. Der Versuch, von Paulus die Brücke zu Johannes durch das Mißverständnis herzustellen, ist nicht ausführbar. Johannes weiß den Satz von der Wiedergeburt ebenso glaubensstark zu handhaben wie Paulus den von der Rechtfertigung und vermag die sittliche Entschlossenheit, die sich zum Sündigen unfähig weiß, sowohl gegen die libertinistische Erweichung als gegen die perfektionistische Überhebung ebenso sicher zu schützen wie Paulus, wenn er sich für die Sünde und das Gesetz gestorben nennt. Die Gottheit Jesu schafft bei Johannes ebenswenig eine Verdunklung oder Entthronung Gottes, als sie dies bei Paulus bewirkt. Sein Einverständnis mit Jesu Kreuz vereint mit derselben Sicherheit unseren Einschluß in Gottes Vergebung und unseren Abschluß gegen das Böse, wie es Paulus tut. Wir hätten ein Sinken unter Paulus vor uns, wenn sich das sittliche Urteil bei Johannes weniger entschlossen gegen die Sünde kehrte; der Pauliner habe die vollendete Reue, die Paulus in sich trug, nicht mehr zu wiederholen vermocht, da sie ja in Paulus individuell durch seine Lebensgeschichte begründet war; daher fehle mit dem Fleischesgedanken und der Erbsündenlehre auch der Satz über die Rechtfertigung. Aber das johanneische Schuldbewußtsein trägt gleichzeitig seinen Weltbegriff, ist also nicht stumpfer als bei Paulus, wohl aber in der Bewegung des inwendigen Lebens anders gestellt, weil Johannes das Urteil über das, was der Mensch ist, an dem, was Christus ist, gewinnt. Ein Mißverständnis würde die abweichende Verwendung des Geistgedankens ergeben, wenn Johannes die paulinische Verbindung des Geistes mit allem, was der Gemeinde eine reine Betätigung verschafft, in der Furcht vermied, daß so das Menschliche vergottet werde. Gleichzeitig stellt er uns aber mit dieser Innigkeit der Liebe in den Christus hinein. Wenn er psychologische oder ethische Bedenken gegen die paulinische Zuversicht zum Geiste hatte, treffen sie nicht auch den Christus, in dem wir sind? Er zeigt nichts von der Sorge, daß unser Einschluß in die Gegenwart des Christus unseren Willen und unser Werk auflöse oder gar unsere Bosheit vergotte. Wenn Johannes das klare Auge für das besaß, was Paulus pneumatisch heißt, wie soll er unfähig sein, seine Lehre vom Geiste zu verstehen?

Daß Johannes auf die spätere Kirche eine ebenso große Macht wie Paulus erlangt hat, beruht darauf, daß er nicht nur einen Begriff, sondern eine Anschauung von Jesu Einheit mit dem Vater gibt — die Anschauung ist aber mächtiger als der Begriff —, und darauf, daß er uns die Sohnschaft Gottes am

Leben Jesu zeigt, zwar ohne Verdunklung seines Kreuzes, aber doch am Leben, dessen Herrlichkeit auch im Sterben Jesu offenbar wird — das Leben ist aber mächtiger als der Tod. Ist es nicht doch vielleicht denkbar, daß der Entwicklungsgedanke auf das Verhältnis des Johannes zu Paulus anwendbar wäre, etwa in der Art, daß ein Gefühl für die Schranke, die für die paulinische Christologie durch ihre begriffliche Form und durch ihre Konzentration auf den Ausgang Jesu unübersteiglich war, das johanneische Evangelium hervorgetrieben habe? Kann er nicht erkannt haben, daß ein Evangelium für die Kirche wertvoll sei, das die lehrhaften Formeln des Paulus in ein mit Plastik ausgestattetes Christusbild verdichte? Das habe aber die vollständige Wiederholung der paulinischen Formeln unmöglich gemacht. Allein eine solche Fortbildung des Paulinismus hätte die paulinischen Überzeugungen nicht nur unbenützt gelassen, sondern zerstört.

Wie ein Pauliner dazu kommen konnte, ein Evangelium zu schreiben, das macht uns Lukas sichtbar; er tat es nicht durch eigene Konstruktionen, sondern mit dem überlieferten Stoff. Johannes dagegen soll nach dieser Annahme den Paulinismus in einen Bericht über Jesu Geschichte umwandeln, obwohl ein dichtender Glaube, der sich das Vermögen zuschreibt, den Christus nach seinem Wunsch zu formen, alles verloren hat, worauf bei Paulus die Entstehung und die Heilsmacht des Glaubens beruht. Paulus hat die Konstruktion evangelischer Erzählungen nicht bloß zufällig unterlassen, sondern er konnte das nicht, weil er damit den Glauben an Jesus preisgegeben hätte. Dieser schafft sich nicht selber nach seinen Postulaten einen eigenen Christus, sondern besteht deshalb, weil er Geschehenes zum Inhalt hat und an der vollbrachten Tat Gottes seinen Grund besitzt. Der Pauliner, der zugleich als Pseudojohannes durch eine religiöse Dichtung evangelisiert, war eine konfuse Vorstellung, weil ein Pauliner durch seinen Glauben zwar zum Denker, zum Forscher, zum Lehrer, aber nie zum Schöpfer seines Christus werden kann, da der paulinische Glaube mit der Wirklichkeit des Christus steht und fällt. Zudem hat Johannes den Glauben keineswegs so »fortgebildet«, daß er den Wahrheitsgedanken preisgäbe und für ihn kein Objekt mehr nötig hätte. Die absolute Geltung der Wahrheitsregel, an die das Entstehen und der Wert des Gedankens gebunden sind, steht bei Johannes fest, da er jeden Bericht über den Christus entwertet, der nicht Zeugnis ist. Es wird daher nicht nur vom Paulinismus her, sondern auch vom eigenen Glaubensstand des Johannes aus zu einem nicht

aufzuhellenden Rätsel, wie er dichtend ein Evangelium produzieren soll.

Das Urteil über die johanneischen Schriften und ihre Einordnung in die urchristliche Geschichte hängt an erster Stelle davon ab, ob wir den in diesen Dokumenten sich aussprechenden Glauben für echt, für die wirkliche Überzeugung des Mannes oder für Schein und Phrase halten. Das Urteil über seinen Glauben trifft sofort auch seine Hoffnung und seine Liebe. Wer ihn religiös träumen läßt, wird auch seine auf den Christus gerichtete Hoffnung und Liebe nicht als einen echten Willen einschätzen, sondern als Phrase behandeln. Wer ihm dagegen zugesteht, daß er sich mit ernstem Willen von der Welt geschieden hielt, nach dem Christus begehrte und bereit war, sein Leben für ihn und für die Brüder einzusetzen, wird auch seinen Glauben als echt beurteilen, weil es zu einer Hoffnung und Liebe, die ein echter Wille ist, mehr als Phantasien braucht, nämlich Gewißheiten. Ich kann es nicht für wahrscheinlich halten, daß eine ernst gemeinte Geschichtsforschung, wie immer sie über den Wert der johanneischen Theologie urteilen mag, darüber im Zweifel bleibe, daß wir es hier mit einem Mann zu tun haben, nicht nur mit Büchern, mit einem Willen, nicht mit Phrasen, darum auch mit Glauben, nicht mit einer in die Lüge hinübergleitenden Phantasie.

15.

Johannes und Jesus.

Johannes begehrt nichts als Gott, ihn über alles und ohne ihn nichts, Jesus um Gottes willen, die Brüder um Gottes willen, die Welt nicht um Gottes Willen. Das stammt aus seiner Jüngerschaft Jesu. Wo soll es denn einen Vorgang geben, der der Gewißheit Gottes diese Stärke gab und ihr den Willen so unterwarf, daß er zur Liebe Gottes ward, wenn der Umgang mit Jesus dazu das Vermögen nicht haben soll? Sein Begehren ist erfüllt mit Dank und Gewißheit. Es ist nicht Sehnsucht, nicht Frage. Er forscht nicht, sondern bezeugt, hofft nicht, sondern weissagt, bereut nicht, sondern liebt. Er bedarf zur Gemeinschaft mit Gott keine erst noch zu findende Vermittelung. Sie ist für ihn vorhanden und von ihr aus fällt er nun seine Urteile und ordnet alle seine Beziehungen. Alles, was sonst dem auf Gott gerichteten Verlangen das Merkmal der bloßen Sehnsucht gibt und ihm die unsichere Schwankung anheftet, ist für ihn überwunden. Die Unsichtbarkeit Gottes stört ihn nicht, er ist offenbar geworden; die Sünde trennt ihn von ihm nicht, er

macht von aller Sünde rein; der Tod ängstigt ihn nicht, das Leben ward offenbar; die Einrede und Gegnerschaft der Welt verwirrt ihn nicht, sie ist überwunden.

Das ist der Gedankengang und die Willensgestalt dessen, der Jesu Freundschaft als Verbundenheit mit dem Sohn Gottes verstanden und erlebt hatte. Das gab seiner Beziehung zu Gott diese Unmittelbarkeit und Vollständigkeit. Sie reicht bis in seine Bekehrung zurück, die Johannes nicht als einen Kampf darstellt, bei dem die Überzeugung aus der Überwindung des Zweifels, die Liebe aus dem Ringen mit dem Haß, die Vergebung aus dem Versinken in die Schuld, das Leben aus einem inwendigen Sterben geboren wird; er sagt vielmehr: das Zeugnis über den Christus sei zu ihm gekommen; er habe es angenommen und Jesus ihm seine Freundschaft gegeben; nun ist er sein. Dem entspricht die Weise, wie er den Glauben und die Buße, den Zutritt zu Gott und die Trennung von der Welt, Religion und Moral bleibend miteinander eint. Der Akt Gottes macht den Anfang und setzt den Menschen mit sich in Gemeinschaft. Daraus entsteht der Kampf gegen alles, was nicht göttlich ist. Hier entsteht auch der Unterschied des Johannes von Paulus. Der Rückblick auf das, was ihm die Gemeinschaft mit Jesus gebracht hat, macht durchsichtig, warum er nicht Pauliner geworden ist.

Den Gegensatz zwischen Gott und dem Willen und Werk der Welt hält Johannes für unversöhnlich, für intensiv und extensiv vollständig. Es bedarf, um das zu verstehen, nicht mehr, als was Johannes erlebt hat, zuerst den Kampf der Judenschaft gegen Jesus, aus dem jene Worte und Handlungen Jesu entstanden, die die Jünger ganz von ihr frei machten, dann den Kampf der Judenschaft gegen die Boten Jesu, dann den Kampf der griechischen Gesellschaft und des römischen Staats gegen die griechische Christenheit. Er stand bei Jesu Kreuz, sah seinen Bruder zur Freude der Judenschaft enthauptet, erlebte das Kreuz des Petrus und das Sterben der römischen Christenheit, die Tötung des Jakobus und das Sterben der palästinischen Christenheit, die Zertrümmerung der Mutterkirche, sah, daß Vespasian die römischen Legionen nach Judäa führte und Jerusalem unterging, und erlebte, daß sich auch die griechische Christenheit spaltete und die gnostischen Nebenkirchen mit ihr rangen. Geschichtlich ist es völlig verständlich, daß er die Welt nicht lieb hatte, sondern auf sie mit dem Urteil sah, sie müsse überwunden werden, aber auch mit der Gewißheit, daß sie überwunden sei.

Er wurde deshalb nicht zum Dualisten und bekam nicht einen die Welt schaffenden Satan. Für jemand, der Jesus kannte, war es unmöglich, daß der Gegensatz, in den er sich gestellt sah, mochte er sich noch so verschärfen, je den Universalismus der Liebe brach. Jesu Gott ist über allem. Über dem Gegensatz stand die Hoffnung, die er von Jesus her hat. Die Geschichte des Johannes gibt für den Gedanken eine reichliche Begründung: Jesus sende vom Vater her Weissagung und zwar solche, die Gottes Gericht in seiner Furchtbarkeit bezeuge, aber auch seine Herrschaft verbürge. In seinem Verkehr mit Jesus ist auch die Freiheit begründet, mit der er sich von Israel löst. Er hatte es ja miterlebt, wie Jesus alle Ansprüche der Judenschaft abwies und sie stürzen ließ. Er bedarf dazu nicht erst einer besonders begründeten Befreiung vom Gesetz. Denn der Christus steht über dem Gesetz.

An derselben Stelle haben wir auch den Grund zu suchen, der der Ethik des Johannes ihre innerliche Richtung gibt. Worin sollte jemand, der Jesus kannte, sein Gebot sehen, wenn nicht darin, daß er die Liebe verlangte? In denen, die mit Jesus verkehrt hatten, konnte nicht das Bestreben entstehen, aus der Kirche ein Gebilde zu machen, das mit Israel konkurriere, so daß das alte Gesetz, Sakrament und Amt durch andere gleichartige Bildungen ersetzt würden. Davon weiß Johannes nichts, wohl aber davon, daß Jesus der Liebe die Verheißung gab, und er meint, mit dem Gehorsam gegen dieses Gebot tue die Gemeinde alles, was sie im Dienst Gottes zu tun vermag. Lieben und sterben, so sterben, daß Gott durch den Tod verherrlicht wird, das sind die beiden johanneischen Gebote, durch die er der Gemeinde ihre Pflicht beschreibt. Wie ist es zu dieser Ethik gekommen, wenn sie nicht in dem entstand, der Jesus zu seinem Kreuz begleitet hat?

C.

Die Berufung der Völker durch Paulus.

I.

Die vor Paulus stehende Aufgabe.

1.

Das Apostolat bei Paulus.

Für die Festigkeit der Gemeinde und für die Eintracht ihres Apostolats war es eine starke Erprobung, als sich ein Mann von der Selbständigkeit und Kraft des Paulus zunehmend die Anerkennung erwarb, daß auch er ein Bote des Christus sei. Wird sich auch sein Wirken der Regel Jesu unterordnen, daß die Macht im Dienst bestehe, auch seine Autorität die Freiheit hervorbringen, auch sein Übergewicht die Gleichheit begründen? Die von Jesus der Gemeinde gegebene Gestalt hat sich aber bei der Erprobung, die ihr das Apostolat des Paulus brachte, bewährt, da er ohne Vorbehalt mit voller Hingebung in die Stellung eintrat, die ihm das vor und neben ihm bestehende Apostolat vorzeichnete.

a) Die Selbstlosigkeit.

Den selbstisch bestimmten Machtgedanken hat Paulus in sich getötet. Er kann zwar seine Arbeit nicht tun, ohne daß er sich als den Boten des Herrn bezeichnet und bewährt; aber nur als der Knecht der Gemeinde gehört er selbst in seine Botschaft hinein, die einzig die Herrschaft Jesu verkündet. Seine Formel lautet nicht, die Gemeinde gehöre ihm, sondern umgekehrt, er gehöre der Gemeinde, nicht, seine Hörer seien ihm verpflichtet, sondern er sei ihnen verpflichtet. Weil er nicht den Erweis seiner Macht begehrt, kann er sich daran freuen, daß er als der Geringe dasteht, der seine Macht nicht zur Verwendung bringt, wenn er nur die Gemeinde dazu bewegt, daß sie sich stark erweise, indem sie das Böse an sich richtet und das Gute vollbringt. Jede Verletzung der Freiheit der Gemeinde verwirft er als Untreue gegen sein Amt. Daß er Herr über jemandes

Glauben sein könnte, gilt ihm als eine Unmöglichkeit. Wenn er durch die Art, wie er die Taufe verwaltete, auch nur den Schein erzeugt hätte, er taufe auf seinen Namen und binde die von ihm Getauften an seine Person, so täte ihm dies leid. Daher dankte er Gott dafür, daß in Korinth auch in der Weise, wie er dort die Taufe verwaltete, sichtbar wurde, daß er keine Herrschaft über die Gemeinde für sich in Anspruch nahm¹⁾.

Auch im Verkehr mit seinen jüngeren Mitarbeitern, die alles, was sie waren, ihm verdankten, läßt er keine Verletzung der Freiheit zu. Der Wunsch, daß Titus nach seiner Rückkehr aus Korinth gleich wieder dorthin reise, hindert ihn nicht an der sorgsamsten Aufmerksamkeit auf das, was Titus selber für richtig hält, und er freut sich, wenn Titus mit eigenem Willen seinen Gedanken ergreift. Freilich versteht er es auch, mit dem absoluten Anspruch an Gehorsam zu gebieten. Aber der Gehorsam, den er verlangt, ist immer ein völliger und darum williger, nie nur ein erzwungener. Vom Gedanken, er könnte einen Menschen und vollends die, die ihm Gott als seine Mitarbeiter gab, nur als Mittel für seine eigenen Zwecke gebrauchen, war er ganz befreit. Vollends ein Mann wie Apollos entscheidet über seine Arbeit nach seinem eigenen Ermessen und Paulus hat sich im Verkehr mit ihm auf die Bitte zu beschränken, der die Erfüllung dann versagt wird, wenn sie nach der Überzeugung des Gebetenen den göttlichen Willen gegen sich hat²⁾.

Darum war auch der Gedanke für Paulus nicht vorhanden, seine Gemeinden müßten oder könnten so bleiben, wie er sie hergestellt hat. Er hat den Grund gelegt, aber nicht mehr. Nun folgt der weitere Bau, an dem andere Hände arbeiten. Vorstellungen wie die, es entstehe für ihn ein Verlust, wenn neben ihm andere in der Gemeinde zur Wirksamkeit gelangen, daran hefte sich eine Verdunkelung seiner eigenen Größe oder eine Minderung seiner Autorität, hat Paulus zertreten³⁾.

Sorgsam hält er darum alles von sich entfernt, was aus ihm den Helden machte. Seine intellektuelle Größe dazu zu brauchen, um durch sie die Hörer zu fesseln und zu überreden, hätte er als eine Versündigung empfunden; ebensowenig dient ihm das, was er als besonderes Geschenk der göttlichen Gnade erlebt, zu seiner eigenen Verherrlichung. Wir haben von ihm keine einzige Erzählung über ein Wunder. Dagegen sieht er in seiner Schwachheit einen positiven Wert und reiht sie in die Mittel ein, durch die er sein Amt vollführt. Er freut sich daran, daß

¹⁾ 2 Kor. 4, 5. Röm. 1, 14. 1 Kor. 3, 21—23. 5. 2 Kor. 13, 7—9. 1, 24. 1 Kor. 1, 13—16. — ²⁾ 2 Kor. 8, 16. 17. 1 Kor. 16, 12. — ³⁾ 1 Kor. 3, 5—10.

er von Furcht bedrückt in Korinth seine Arbeit tat; denn so bleibt sie rein und findet ihren echten Erfolg, weil so verhütet ist, daß er selbst als der Große erscheine, der die Bewunderung auf sich zieht und für sich selbst um Glauben wirbt. Das ununterbrochene Leiden, durch das er hindurchgeht, verschafft ihm den Gewinn, daß sich das Auge aller von ihm weg über ihn empor zu dem erhebt, von dem die Kraft stammt, in der er handelt. Er kann sich deshalb seiner Schwachheit rühmen. Er weiß wohl, wie hart er damit gegen das griechische Empfinden verstößt, das die glänzende Erscheinung schätzt und das Starke zu bewundern willig ist, sich dagegen von Schwachheit mit Verachtung wendet. Allein gerade dies verbietet ihm jeden Versuch, das abzuwerfen, was ihn schwächt, weil er so verhindert, daß er selbst als Held dasteht, und allen sichtbar macht, daß die Kraft, die sich durch ihn offenbart, die Gottes ist¹⁾.

Er hat darum auch sich unter die Regel gestellt, die die Jünger in Jerusalem dadurch zur Geltung brachten, daß sie ihre Sünde, die Verleugnung des Petrus, den Unglauben des Jakobus und den Zorn des Johannes, der ganzen Kirche sichtbar machten. Denn auch Paulus hat das, was er an sich selbst als Sünde richtete, nicht widerwillig, sondern absichtlich mit völliger Offenheit auch den neuen, von ihm selbst gegründeten Gemeinden gezeigt. Man wußte in Galatien so gut wie in Korinth, daß er zuerst am Christus strauchelte und sein Verfolger war, und mit absichtsvollem Nachdruck gab er vor der römischen Gemeinde seinem tiefsten Wort über den Umfang und die Unaufhebbarkeit der Sünde die Form eines persönlichen Bekenntnisses. Sein Anteil am Christus ist nicht von anderer Art als der der Gemeinde; er ist mit ihr durch dieselbe die Schuld bedeckende Gnade im selben Glauben vereint²⁾.

Wie für die Zwölf und für jedes Glied der Gemeinde entsteht darum auch für ihn aus der ihm gewährten Gnade zugleich die schlechthin gültige Pflicht. Er sprach nicht von der Herrlichkeit seines Amts, nicht von der ihm verliehenen Amtsgnade, ohne aus ihr die Verpflichtung abzuleiten, die sein ganzes Verhalten den sittlichen Normen unterwirft, und sah deshalb in der Reinheit seines Verfahrens ein unentbehrliches Merkmal seines Apostolats. Die Frage, wie er für sich das Heil erlange, und die, wie er seinen Dienst ausrichte, fielen für ihn zusammen; er würde sich um seinen Anteil am Evangelium bringen, wenn er seinen Dienst versäumte. Ohne Vorbehalt stellte er sich

¹⁾ 1 Kor. 2, 1—5. 2 Kor. 4, 7. 6, 4. 5. 11, 30. 12, 5. 10. Gal. 1, 10. 4, 13. 14.
²⁾ Gal. 1, 13. 14. 1 Kor. 15, 9. Röm. 7, 7—25.

unter die Regel, durch die Jesus für die von ihm Berufenen die Dienstpflicht und den Anteil am Leben geeinigt hat¹⁾.

b) Die Macht.

Ebenso deutlich besitzt Paulus den Machtwillen und bekennt sich zur Hoheit des Amts, das Jesus für seine Gefährten geschaffen hatte. Durch ihn entsteht Erkenntnis Gottes und er meint damit nicht die Entwicklung eines Gottesbegriffs oder die Aneignung einer Gott beschreibenden Formel, sondern die Wahrnehmung des göttlichen Wirkens in seiner Gott enthüllenden Herrlichkeit. Darum entsteht am Verhalten der Menschen gegen Paulus für sie das Leben oder der Tod und er löste und band nicht anders als Petrus mit wirksamer Macht, weil Gottes Begnadigen und Richten durch ihn am Menschen geschieht. Denen, die sein Wort annehmen, erteilt er die Berufung zu Gott und verleiht ihnen dadurch die Gerechtigkeit und den Geist. Ebenso wirksam spricht er über die Verschuldeten ein Urteil, das sie vom Christus trennt und in die Macht des Satans bringt²⁾.

Sein Anspruch an die Macht und seine Ablehnung jeder die Gemeinde knechtenden Herrschaft entstehen bei Paulus wie bei den ersten Jüngern Jesu daraus, daß er den Grund seiner Macht nicht in sich selbst, sondern in Gott sucht. Darum erhöht sie ihn nicht über die Gemeinde, sondern macht ihn in derselben Weise wie sie dem Willen Gottes untertan. Dadurch sind der Apostel und die Gemeinde einander gleich und in ihrem Verhältnis zueinander frei.

Tritt in der Gemeinde die Neigung hervor, ihn zu meistern und ihrem Urteil zu unterwerfen, so gibt er seiner Freiheit den kühnsten Ausdruck. Nichts liegt ihm an ihrem Urteil, da er einzig Gott verantwortlich ist. Und doch hat das Band, das sie miteinander verbindet, eine Festigkeit, die jede andere Gemeinschaft überragt, weil er für die, denen er durch die Berufung zu Gott das Leben bringt, im tiefsten Sinn zum Vater ward. Bitten, die er an sie richtet, befreit er von jedem herrischen Zwang; neben ihnen steht jedoch immer die absolute Verpflichtung, die sie ganz an Paulus bindet: »Du schuldest dich selber mir«³⁾. Zerbrächen die Gemeinden die Gemeinschaft mit Paulus, so wäre dies ihr Fall; denn damit schieden sie sich vom Christus und widersetzten sich Gott. In der Verhandlung mit den Korinthern

1) 2 Kor. 4, 1. 2. 6, 3—10. 1 Kor. 9, 23—27. 10, 33. Über die Stellung der Zwölf vgl. Geschichte des Christus 128. — 2) 2 Kor. 2, 14—16. Gal. 4, 9. 2 Kor. 3, 6. 9. 5, 18. 20. 1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20. — 3) 1 Kor. 4, 3. 4. 15. Philem. 19.

hat er jedes andere Anliegen dem einen Ziel untergeordnet, daß sie in ihm den Boten Jesu erkennen und ihm gehorchen. Obgleich er mit ihnen gleichzeitig die Hauptsätze seines Evangeliums, den Unterschied zwischen dem Ziel des Gesetzes und der Gabe des Christus, die versöhnende Kraft seines Tods und die Verbürgung des Lebens durch ihn zu besprechen hat, so bekommt doch die Regelung ihres Verhältnisses zu Paulus jetzt die entscheidende Wichtigkeit; denn davon hängt ihr Anteil am Christus ab¹⁾).

c) Das Arbeitsmittel.

Die Berufung zu Gott geschieht durch die Mitteilung der Botschaft Jesu, von der Paulus »die Lehre« in derselben Weise wie die Palästinenser unterschied²⁾. Die Botschaft besteht im Bericht über Jesus, vor allem über seinen Ausgang, wodurch der Christusname Jesu für die Hörer den Inhalt und die Begründung erhält und das Ziel seiner Sendung ihnen erkennbar wird. Dabei stellt die Vergleichung der paulinischen Aussagen über Jesus mit dem evangelischen Bericht fest, daß Paulus nicht an einer einzigen Stelle die überlieferten Angaben über Jesus verändert hat, obwohl er der Geschichte Jesu mit großer Kraft neue Gedanken und Willensziele entnahm. Da er in seiner Beurteilung des Gesetzes eine neue, wichtige Erwerbung besaß, entstanden durch ihn neue Aussagen über den Sinn und Erfolg des Ausgangs Jesu. Dagegen ist nicht eine einzige seiner Angaben über das von Jesus Getane und mit ihm Geschehene sein Eigentum und etwa nur durch ein Schlußverfahren aus seiner Gesetzeslehre gewonnen; sie waren unabhängig von der Lehre über das Gesetz, die Paulus vertrat, in der Gemeinde schon alle da. Bei Paulus kommt der Christus aus dem Himmel und erhält durch die Geburt ein echtes menschliches Dasein. Er ist Israelit, ein Sohn Davids. Seine Brüder sind allen wohlbekannt; er lebte also nicht abseits von den natürlichen Beziehungen, in die uns der Anteil an einer Familie versetzt. Vor Gott steht er als sein Sohn und wird durch den göttlichen Geist geleitet. Darum ist mit ihm das königliche Wirken Gottes, durch das er der Menschheit seine vollkommene Gnade gibt, gegenwärtig geworden. Als der Sohn

¹⁾ Denselben Gedankengang legen uns die Thessalonicherbriefe vor, da auch dort die Bewahrung der Gemeinschaft mit Paulus und der Anteil am Evangelium völlig miteinander verbunden sind. Vgl. auch die Pastoralbriefe. — ²⁾ Jakobus, Johannes, Petrus zeigen, daß die Unterweisung der Gemeinde über den von ihr auszuführenden Willen Gottes überall von der „Botschaft“, vom Bericht über das göttliche Werk, unterschieden wurde.

bringt Jesus Gott den völligen Gehorsam dar, frei von Ver-sündigung, und begehrt die Macht nur so, wie Gott sie ihm gibt. Er arbeitete nur an Israel zum Erweis der göttlichen Treue und stand unter dem Gesetz. Israel berief er zur Buße, vor allem seine Gerechten, die Pharisäer. Daß Paulus den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus kannte, wird daran sichtbar, daß er sich auf Jesu Verbot der Ehescheidung beruft, das zum Kampf Jesu gegen den Pharisäismus gehört, ebenso daran, daß er die Satzungen über die unreinen Dinge Menschengebote nennt, auf die Jes. 29, 13 anzuwenden sei¹⁾. Sodann ist die Art, wie Paulus den Juden bekämpft, deutlich vom Bußruf Jesu abhängig. Jesu Werk bestand noch nicht darin, daß er selbst schon seine Gemeinde sammelte, sondern er setzte die Zwölf ein, als ihren ersten Petrus, den »Stein«, mit dem Jesus den Bau der neuen Gemeinde begonnen hat. Neben ihn, doch mit einer deutlichen Unterordnung, ist noch Johannes gestellt. Da Paulus sagt, Jesus habe seine Boten ermächtigt, ihren Unterhalt von den Gemeinden zu empfangen, weiß er, daß Jesus selbst die Zwölf an Israel gesandt hat und ihnen für ihre Arbeit bestimmte Regeln gab. Er beweist dadurch weiter, daß er Jesu Urteil über den Reichtum und die Armut kennt. Er hat ihn als arm und demütig vor Augen, nicht durch Zwang, sondern in freier Entsagung. Jesu Wille ist die Liebe, die er auch von den Seinen verlangt, die unbeschränkte Liebe, die auch den Feind nicht hassen kann. Darum trug sein Bußruf die Anbietung der Vergebung in sich und machte offenbar, daß »Gott der Welt die Sünde nicht anrechnet«. Deshalb ist sein Wort »das Evangelium«, die gute Botschaft Gottes und es hat die Kraft bei sich, da es Gottes Gabe nicht nur verheißt, sondern gewährt. Diese hat Jesus dem Glauben mit der unbeschränkten Verheißung zugesagt, die dem Glauben das Vermögen zuspricht, Berge zu versetzen. Daß Paulus Jesus die Macht zum Wunder zuschrieb, ist dadurch gesichert, daß er sie sich und den anderen Aposteln zuerkennt. Er würde das Wunder nicht für sich erwarten, wenn es in seinem Christusbild fehlte. Das Wunder diente Jesus aber nicht zur Übung des Gerichts und zur Begründung der Herrschaft; denn er wehrte das Leiden nicht von sich ab. Durch dieses erweist er den Sündern seine Liebe, die keinen Fall anrechnet. Darum entzieht er seiner Verwerfung und Kreuzigung wegen Israel die gute Botschaft nicht, sondern sendet nach seinem Tode seine Jünger nochmals mit ihr zu ihm, damit sie es zu ihm berufen. Das Kreuz trägt er im Gehorsam

¹⁾ Vgl. auch 1 Tim. 1, 15 neben Mat. 9, 13.

gegen die Schrift nach dem 69. Psalm, der für ihn geschrieben war, und darum geht er mit freiem Willen und freudig in den Tod. Deshalb nahm er in der letzten Nacht von seinen Jüngern dadurch Abschied, daß er ihnen seinen Leib und sein Blut gab. Damit trat der neue Bund Gottes mit der Menschheit in Kraft. Sein Tod ist das Werk Israels, das dadurch seinen Widerstand gegen Gott offenbart. Jesus stirbt am Kreuz; also durch römisches Urteil, von Pilatus verurteilt, vor dem er sein königliches Amt, das gute Bekenntnis, bezeugt. Er wurde aber in der Nacht verhaftet, also sicher durch die Juden. Er wird vom Kreuz abgenommen und begraben. Dann folgt zwei Tage darauf die Auferweckung Jesu mit der Ostergeschichte und der Erhebung Jesu in den Himmel und nun erst, nicht schon während ihrer Gemeinschaft mit Jesus, erhalten seine Jünger den Geist. Die Verheißung der Wiederkunft Jesu hat bei Paulus denselben Grundriß wie in den Evangelien¹⁾.

Was fügt unsere evangelische Tradition zu diesem Christusbild hinzu? Konkrete Erinnerungen von höchstem Wert; das aber, was durch sie als Jesu Tat und Wille sichtbar wird, ist nichts anderes, als was auch die paulinischen Sätze aussprechen. Wie er nichts verlor, so fügte er auch nichts hinzu. Von seinen Aussagen über die Geschichte Jesu ist nicht eine einzige etwa aus einem dogmatischen Motiv frei konstruiert. Es findet sich bei ihm keine Anspielung auf ein Wort oder eine Handlung Jesu, die sich als Midrasch zur evangelischen Geschichte beurteilen ließe. Den Gedanken, er könnte zu seinem Lehrsatz über den Christus aus seiner Phantasie Anschauungsstoffe schaffen, hat Paulus nie gehabt²⁾. Er konnte darum das Bewußtsein nicht

¹⁾ Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 9, 5. 1, 3. 1 Kor. 9, 5. Gal. 1, 19. Röm. 1, 3. 4. 5, 19. 2 Kor. 5, 21. Röm. 15, 8. 1 Kor. 7, 10. Kol. 2, 21. 22. Röm. 2, 17—29. 1 Kor. 15, 5. Gal. 2, 9. 1 Kor. 9, 14. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 8. 2 Kor. 5, 14. 19. Gal. 6, 2. Röm. 12, 17—21. 1 Kor. 9, 14. Röm. 1, 16. 1 Kor. 13, 2. Röm. 15, 19. 2 Kor. 12, 12. Röm. 5, 6—8. 2 Kor. 5, 19. 1 Kor. 15, 3. Röm. 15, 3. 1 Thess. 1, 6. 1 Kor. 11, 23—25. 1 Thess. 2, 15. 1 Kor. 2, 2. 1 Tim. 6, 13. 1 Kor. 15, 4—7. 1 Thess. 1, 10. Gal. 4, 6. — ²⁾ Den Satz, daß bei der Erscheinung des Christus die Lebenden den Toten nicht zuvorkommen, sagt Paulus *ἐν λόγῳ κυρίου*, 1 Thess. 4, 15. Wenn dies bedeutete, er zitiere damit eine Sentenz Jesu, so käme dadurch zu unserer evangelischen Überlieferung etwas Neues hinzu, weil diese die Parusie nirgends zur Auferstehung in Beziehung bringt. Aber die Sätze sind nicht so geformt, daß sie sich als ein Zitat eines Spruchs Jesu darstellen. Entweder denkt Paulus beim „Herrn“ an Gott und an den Gegensatz zwischen der menschlichen Hoffnung und der göttlichen Zusage; dann spricht er aus, seine Mitteilung habe die Sicherheit einer göttlichen Verheißung. Oder er denkt beim „Herrn“ bestimmt an Jesus; dann weiß er, daß Jesus sowohl seine Parusie als die Auferstehung vertreten hat.

haben und hatte es auch nicht, daß er einen anderen Jesus verkünde als die ersten Jünger¹⁾ und die Art, wie gelegentlich eine reiche Ostergeschichte und der Bericht über das Abendmahl zum Vorschein kommen, warnt davor, daß wir uns die Erzählung über Jesus, die er den Gemeinden gab, dürftig denken²⁾. Das aber ist deutlich, daß er aus der Verkündigung der Herrschaft Jesu nicht einen historischen Unterricht machte, sondern die Geschichte Jesu als ein einheitliches Werk Gottes vor die Hörer stellte, das ihnen seine Gnade und Gerechtigkeit offenbare. Ebenso wenig hat er sich Jesus als den Gesetzgeber vorgestellt, der mit seinen Regeln das ganze Verhalten seiner Jünger bestimmen wollte, so daß dieses nur durch die Berufung auf den Ausspruch oder das Beispiel Jesu Richtigkeit bekäme. Der gegen den Eid gerichtete Spruch Jesu hat nicht bewirkt, daß Paulus die Berufung auf den wissenden Gott zur Bekräftigung seiner eigenen Aussage unterließ. Er hat den Eid nicht nur dann gebraucht, wenn er Verdächtigungen abwehrte, sondern auch dann, wenn er von inwendigen Vorgängen sprach, die niemand wissen konnte als er allein. Die Warnung Jesu vor den »Vätern«, denen die palästinische Judenschaft ihre Verehrung gab, hat Paulus nicht gehindert, die von ihm zum Glauben Geführten seine Kinder und sich selbst den Vater seiner Gemeinde zu heißen. Die Forderung Jesu, alles zu verlassen und auch Weib und Kind zu hassen, hatte nicht zur Folge, daß Paulus die Ehe des Petrus und der anderen Apostel mißbilligte³⁾. Das Verbot des Richtens hemmte die Zuchtübung in der Gemeinde nicht und die Formel, die Jesus für die Unbegrenztheit der Geduld geschaffen hatte, wird nicht so angewandt, daß von den Angehörigen der Gemeinde das Erleiden jedes Unrechts verlangt wurde, sondern es findet dann, wenn sie sich nicht selber einigen können, ein schiedsrichterliches Verfahren statt⁴⁾. Die von Jesus stammende Fassung des Gebetes wird dann, wenn Paulus vom Gottesdienst der Gemeinde spricht, nirgends sichtbar. Aber in allen diesen Fällen brachte Paulus zugleich den Willen Jesu, wie ihn die von den Jüngern bewahrten Sentenzen aussprachen, zur vollen Durchführung. Die Lüge wird aus dem Verkehr der Glaubenden miteinander gänzlich entfernt und die Wahrheitsregel regiert unbedingt; ebenso vollständig machte Paulus die auf Gott gerichtete Liebe von der Bindung an die Menschen

Das ist der einzige Fall, wo man erwägen kann, ob Paulus an eine von unseren Evangelien abweichende Überlieferung über Jesus denkt. —

¹⁾ 2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6—9. — ²⁾ 1 Kor. 15, 1—7. 11, 23—25. — ³⁾ 1 Kor. 9, 5. — ⁴⁾ 1 Kor. 6, 5.

und an das selbstische Verlangen frei. Die Bereitschaft zum Erleiden des Unrechts wird von jedem Glaubenden verlangt und die Übung der Zucht völlig in den Dienst der Gnade gestellt. Dadurch aber, daß Paulus seine Botschaft von der Kenntnis der Geschichte Jesu unterschied und das Gebot Jesu nicht an die Stelle der eigenen Entschließung setzte, ging er nicht eigene Wege, sondern dadurch blieb er mit der Überzeugung der ganzen Kirche in Übereinstimmung.

Auch die besonderen Erweisungen der göttlichen Macht, durch die er anderen Hilfe bringt, und die besonderen Offenbarungen des Geistes zählte er zu seinen Arbeitsmitteln, da er durch sie als Gottes Bote bewährt wird¹⁾. Er hat aber die Entscheidung für Gott nie bloß durch das Zeichen zu bewirken gesucht, sondern darin das Ziel der göttlichen Gnade gesehen, daß sie den Menschen inwendig zu Gott hinwende. Darum beschreibt er es als seine Aufgabe, am Gewissen aller die Wahrheit seiner Botschaft zu bewähren²⁾.

Auch er brachte wie die anderen Apostel seine Arbeit dadurch in Zusammenhang mit dem göttlichen Wirken, daß er sie mit dem beständigen Gebet verband³⁾. Dadurch bekam auch die Gemeinde einen Anteil an derselben, da er auch ihr Gebet für sein Werk in Anspruch nahm⁴⁾. Er übte das Gebet nicht einseitig nur für die anderen, sondern stellt die Gebetsgemeinschaft her, durch die die Gemeinde auch für ihn vor Gott wirksam wird. Damit brachte er die Gleichheit zwischen sich und der Gemeinde an einer wichtigen Stelle zur Durchführung. Es lagen ihm deshalb priesterliche Formeln für sein Wirken nahe, da es sein letztes Ziel nicht nur im Heil des Menschen, sondern in Gottes Verherrlichung hat. Sein Apostelwerk wird zum Kultus, den er Gott darbringt⁵⁾.

Dadurch war es für ihn ebenso wie für die ersten Jünger unmöglich, daß er irgendwelche Technik als sein besonderes Arbeitsmittel ausbilden konnte, um den Erfolg seiner Botschaft zu sichern. Ihr Erfolg bestand ja vollständig in den inwendigen Vorgängen, durch die der Mensch mit Gott verbunden wird und die nur dann zustandekommen, wenn Gott selbst im Menschen sein Werk tut. Da die Technik fehlt, geht auch von seinem Apostolat ebensowenig eine Rechtsbildung aus als von dem des

¹⁾ Röm. 15, 19. 2 Kor. 6, 6. 7. 12, 1—6. 12. — ²⁾ 2 Kor. 4, 2. — ³⁾ Röm. 1, 8. 9. 1 Kor. 1, 4. 5. 1 Thess. 1, 2. 3. 2, 13. 2 Thess. 1, 3. Phil. 1, 3—5. 9. Eph. 1, 15. 16. Kol. 1, 3. 4. 9—12; vgl. die durchwachten Nächte 2 Kor. 6, 5. 11, 27. —

⁴⁾ Röm. 15, 30. 2 Kor. 1, 11. Eph. 6, 18—20. Kol. 4, 3. 4. 2 Thess. 3, 1. —

⁵⁾ Röm. 15, 16. Phil. 2, 17. 2 Kor. 4, 15.

Petrus. An der Art, wie er Timotheus an seiner Arbeit beteiligte, läßt sich das deutlich beobachten, da er die ganze Arbeit, die zur Begründung der Gemeinde geschehen muß, auch Timotheus übertrug. Von einer Verteilung der Befugnisse zeigt sich keine Spur. Das Mittel, durch das der Gemeinde alles verschafft wird, was sie bedarf, ist die göttliche Botschaft, die dadurch, daß sie ein anderer als Paulus sagt, von ihrer Wahrheit und Kraft nichts verliert¹⁾.

d) Der Apostel der Völker und der Apostel Israels.

Sein besonderes Amt ist seine Sendung an die Völker²⁾. Er dachte bei ihr nicht nur an einzelne, sondern an die Gesamtheit der volkstümlichen Gebilde, die dadurch, daß Israel von ihnen abgesondert ist, nach ihrer religiösen Art eine Einheit sind³⁾. Er kann die Völker freilich nur dadurch zu Christus berufen, daß er die Einzelnen zum Glauben führt, und sammelt die Gemeinden durch die persönliche Bekehrung vieler Einzelner. Sein Urteil über sein Amt bleibt aber insofern mit dem parallel, das die Zwölf für ihre Sendung an Israel festhielten, als auch er die Berufung auf die großen Gemeinschaften bezieht, durch die den Einzelnen ihre religiöse Stellung angewiesen ist. Das führt ihn aber nicht zu Versuchen, statt der Arbeit, die die Einzelnen inwendig und persönlich mit Gott in Verbindung bringt, von außen und oben her eine Massenbewegung zu bewirken, etwa durch die Beeinflussung der Obrigkeiten oder durch die Literatur. Er kennt kein anderes Mittel, durch das der Mensch Gottes Gnade empfangen könnte, als daß er sich mit eigener Reue und eigenem Glauben zu ihm wende. In diesen kleinen, einzelnen Vorgängen erkennt er aber Ereignisse, die für alle wichtig sind, weil in ihnen sichtbar wird, wie die göttliche Gnade auf die Völkerwelt gerichtet ist.

Zu seiner Arbeit brauchte er eine größere Summe eigener Entschließung und spontaner Tätigkeit, als die Apostel in Jerusalem bedurften, die schon durch die Benützung der ihnen sich darbietenden Gelegenheit ihre Pflicht erfüllten und die nicht

¹⁾ Man beachte das „Wir“ in den Thessalonicherbriefen und im zweiten Korintherbrief. Die Vorstellung, die die Briefe an Timotheus und Titus über die Beteiligung der Gehilfen des Paulus an seiner Arbeit geben, ist damit genau parallel. — ²⁾ Röm 1, 5. 11, 13. 15, 16. Gal 1, 16. 2, 8. 9. Eph. 3, 1—12. Kol. 1, 25—27. 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11. — ³⁾ Mit der Formel „Völker“, die alle anderen Nationen außer Israel als Einheit betrachtet und unter dasselbe Urteil stellt, bewahrte Paulus ein wichtiges Erbstück aus der jüdischen Tradition.

erst aufzusuchen brauchten, denen ihr Wort galt. Paulus hat nicht abgewartet, ob der Heide zu ihm komme, sondern er ging ihm nach und er suchte ihn mit besonderer Freude da auf, wo er noch keine Gelegenheit hatte, die Botschaft Jesu zu hören¹⁾. Das entsprach seiner eigenen Bekehrung, da er nicht dadurch Christ geworden war, daß er selbst sich der Gemeinde genähert hatte, sondern dadurch, daß ihn Christus holte, als er sich ihm widersetzte. Wenn er nun zu den Heiden ging, so ermächtigte ihn dazu die das Verlorene berufende Gnade Jesu, die ihm selbst zuteil geworden war. Aber auch seine rastlose und tatkräftige Arbeit bleibt immer unter die Überzeugung gestellt, daß er ohne Gott nichts sei und sich selbst nicht den Erfolg bereite, sondern ihn nur dann finde, wenn ihn Gott für ihn wirke²⁾. Er blieb auch bei seinen größten und mutigsten Plänen vom Gedanken frei, er könne sich selber leiten, und hat fortwährend nicht widerwillig, sondern freudig darauf hingewiesen, daß er seine ganze Arbeit nicht anders tun könne und tun wolle, als wie sie ihm durch den Verlauf der Ereignisse zugemessen wird³⁾.

Daran, daß durch die Berufung der Heiden die an Israel gerichtete Berufung erloschen sei, hat er nie gedacht; denn er hat nicht einen griechischen Partikularismus neben den jüdischen gestellt. In seinem Verhältnis zu Jesus sah er nichts, was ihn unter Petrus stellte, da ihm auch bei Petrus das als das Entscheidende galt, daß er vom Auferstandenen gesandt worden war. Wer sich ihren Anteil an Christus verschieden dachte, dem warf Paulus vor, daß er Christus willkürliche Gunst zuschreibe⁴⁾. Nur dadurch wußte er sich gegen die Apostel Jerusalems im Nachteil, daß er sich zuerst an Jesus versündigt hatte. Deshalb war er unter den Aposteln »der Geringste«⁵⁾. Da für die, die unter dem Gesetz standen, keine Schuld verging und sie zum Vergeben unfähig waren, machten alle, die judaistisch dachten, in ihrem Verkehr mit Paulus immer wieder die Erinnerung an seine Verschuldung geltend. Diesen Anklagen wich aber Paulus nicht aus, sondern gab ihnen zur Antwort, daß gerade sein Fall seinem Apostolat die wirksame Kraft verschaffe, weil an ihm die Geduld und rettende Macht des Christus offenbar geworden sei⁶⁾.

Unbestritten und der ganzen Kirche deutlich blieb die Überlegenheit, die die Apostel Jerusalems über Paulus deshalb besaßen, weil sie »die von Anfang an vorhandenen Augenzeugen

¹⁾ 2 Kor. 10, 14—16. Röm. 15, 19—21. — ²⁾ 1 Kor. 3, 7. 15, 10. 2 Kor. 1, 9. 3, 5. 10, 13. 12, 11. — ³⁾ Röm. 1, 10. 13. 1 Kor. 4, 19. 1 Thess. 3, 11. Das ist die Fortsetzung der Passivität Jesu, der seine Herrschaft nur deshalb begehrt, weil Gott sie ihm gibt. — ⁴⁾ Gal. 2, 6. — ⁵⁾ 1 Kor. 15, 9. — ⁶⁾ 1 Tim. 1, 13.

und Diener des Worts« gewesen waren¹⁾. Darum gehörte Paulus nicht zu den Gewichtigen und Geltenden, auf die nicht nur die persönlich mit ihnen Verbundenen, sondern die ganze Kirche sah. Paulus empfand aber auch dies nicht als eine Schwächung seines Wirkens, sondern als eine Quelle seiner Kraft, weil durch seine Sendung festgestellt wurde, daß nicht schon die auf natürlichem Wege vermittelte Kenntnis Jesu die Gemeinschaft mit ihm herstelle und zu seinem Dienst befähige²⁾. Es liegt aber nirgends eine Andeutung vor, daß gegen Paulus der Einwand erhoben worden sei, sein Bericht über die Worte und Werke Jesu sei weniger reich und weniger richtig als der des Petrus³⁾. Auch ihm fehlte die reiche Kenntnis der Geschichte Jesu nicht, da er während Jahrzehnten zusammen mit Männern gearbeitet hatte, die an der Gründung der jerusalemischen Kirche beteiligt gewesen waren, und die ganze Kirche urteilte, daß der Bote Jesu seine Herrschaft dadurch zu zeigen habe, daß er seine Kreuzigung und Auferstehung verkünde. Eben dies gab aber zugleich dem Apostolat des Petrus für Paulus die Unentbehrlichkeit. Sie entstand aus dem Inhalt der Botschaft, daraus, daß sie Geschichte war und als Zeugnis auftrat. Ein einziger Zeuge war aber niemals ein Zeuge. Hätte Paulus als den Zeugen der Auferstehung und Herrlichkeit Jesu nur sich selber nennen können, so wäre sein Wort zerfallen. Nur durch den zusammenstimmenden Bericht aller Boten bekam die Botschaft ihre Festigkeit⁴⁾.

Die Notwendigkeit seines selbständigen Apostolats ergab sich für Paulus auch nicht aus einem Gegensatz gegen die Wirksamkeit des Petrus. Es liegt kein Wort des Paulus vor, das die religiöse Haltung des Petrus angreift⁵⁾, denn auch Paulus gab nicht zu, daß die Verkündigung Jesu Jerusalem versagt werden dürfe⁶⁾. Das bedeutete aber mit einer Notwendigkeit, die allen deutlich war, daß das Gesetz von Petrus nicht beseitigt werden konnte, da sich durch den Bruch des Gesetzes die Apostel Jerusalems jeden Verkehr mit der Judenschaft unmöglich machten, Jesus der Verlästerung preisgaben, als führe er in den Abfall

¹⁾ Luk. 1, 2. — ²⁾ 2 Kor. 5, 16, „Christus nach der Weise des Fleisches kennen“. — ³⁾ In Korinth warf man Paulus Armut an Geist und Mangel an Erkenntnis vor, nicht Unwissenheit über die Geschichte Jesu, 1 Kor. 7, 40. 2 Kor. 11, 6. 1 Kor. 2, 1. — ⁴⁾ 1 Kor. 15, 11. — ⁵⁾ Röm. 10, 14—18 geht zunächst auf die Apostel in Jerusalem. Das Petrus strafende Wort, Gal. 2, 11—13, traf nicht die gesetzestreue Praxis, die des Gewissens wegen geübt wurde, sondern die schauspielerische Verhüllung der Freiheit vor den Augen der Jerusalemiten. Hier handhabte Paulus sittliche Urteile, die für alle, Apostel und Nichtapostel, Griechen und Juden, völlig dieselbe Geltung hatten. — ⁶⁾ Röm. 15, 19. Gal. 2, 7—9.

von Gott, und ihrem Apostolat an die Judenschaft das Ende bereiteten. Es gab daher auch nach dem Urteil des Paulus für die, die in der Judenschaft lebten und für sie arbeiteten, kein rechtmäßiges Motiv, das sie von der Erfüllung des Gesetzes entband. Die Wirksamkeit des Petrus in Jerusalem war aber eine unentbehrliche Voraussetzung dafür, daß Paulus sein Apostolat unter den Griechen ausüben und seine Gemeinden gegen den Judaismus schützen konnte. Seine Arbeit im Bereich der Diaspora und unter den Griechen war völlig unmöglich, wenn nicht gleichzeitig in der Judenschaft und zwar nicht in einer abseits gelegenen Ecke, sondern in ihrem Zentrum, da, wo die einheitliche Führung der ganzen Gemeinde geschah, d. h. in Jerusalem, Christus verkündigt wurde¹⁾. Gab es kein »Apostolat für die Beschnittenen«, so gab es auch kein solches für die »Völker«²⁾. Ebenso gewiß ging seinen Gemeinden die Freiheit unrettbar verloren, wenn er sie nicht zugleich den anderen gab. Mußten die Juden, um Christen zu werden, hellenisiert werden, dann wurden auch die Griechen, wenn sie zur Kirche gehören wollten, judaisiert. Die Freiheit war nur dann vorhanden, wenn sie allen gegeben war, weil es in der Gemeinde ebensowenig Juden als Griechen gab, sondern alle allein durch das Werk Jesu das Gesetz für ihr Verhalten empfangen³⁾.

Das doppelte Apostolat stellte Paulus einzig deshalb her, weil es bei der Haltung der Judenschaft unmöglich war, die Arbeit unter den Völkern und die unter der Judenschaft zu vereinigen. Das stand von Anfang an für alle im hellen Licht und war auch schon von Jesus klar vorausgesehen⁴⁾. Da deshalb die Apostel Jerusalems, so lange ihnen die Synagoge noch offen war und ihnen nicht die entschlossene Absage entgegenstellte, ihre Arbeit auf Jerusalem und die Judenschaft beschränkten, wurde die Einheit der Kirche dadurch erreicht, daß sich auch die neu entstehenden griechischen Gemeinden unter das in Jerusalem vorhandene Apostolat stellten und in der jerusalemischen Gemeinde ihre Muttergemeinde sahen, zu deren Erhaltung sie alle mitwirkten⁵⁾. Damit schloß sich die Verfassung der Kirche an die in der Judenschaft bestehenden Verhältnisse an, da sich auch diese die Einheit durch den Anschluß an Jerusalem und an die in Jerusalem Regierenden verschaffte; daraus

¹⁾ Das hebt Lukas Apostg. 13, 31 sachkundig hervor. — ²⁾ Gal. 2, 8. —

³⁾ Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 13. Der Verlauf der Geschichte gab Paulus völlig recht; als die Gemeinden bei sich keine Juden mehr duldeten, sondern sie sich assimilierten, drang ihre Judaisierung unaufhaltsam durch. — ⁴⁾ Mat. 10, 5.

— ⁵⁾ Gal. 2, 10.

ergab sich, daß Jakobus, Petrus und Johannes überall in der Christenheit Autorität besaßen und die »Pfeiler« nicht nur für die Gemeinde Jerusalems, sondern für die ganze Kirche waren¹⁾. Paulus sah darin keinen Notstand, den er nur widerwillig ertrug, keine Schädigung für die Selbständigkeit seiner Gemeinden und seines Apostolats, da sich das doppelte Apostolat mit Notwendigkeit aus der Arbeit ergab, die nicht nur in Jerusalem, sondern auch unter den Völkern, nicht nur unter den Völkern, sondern auch in Jerusalem geschehen mußte. Vollbrachten die ersten Jünger das zuerst notwendige, große Werk, die Verkündigung des Christus für Israel, so waren sie »die hohen Apostel«²⁾. In der doppelten Gestalt des Apostolats sah Paulus den Reichtum der göttlichen Gnade und leitete seine Gemeinden an, beide für ihr eigenes Leben fruchtbar zu machen³⁾. Aber die Handhabung seiner Freiheitsregel wurde seinen Gemeinden vielfach schwer, wie das Schwanken der galatischen Gemeinden zeigt, die sich besannen, ob sie sich zu Jesus oder zu Paulus halten wollten; ihnen lag es nahe, auf ihre Selbständigkeit und auf die eigene Sendung des Paulus zu verzichten⁴⁾. Diesen Neigungen widerstand Paulus und ließ die Geringschätzung seiner Sendung nie zu, sondern sah im Bruch der Gemeinschaft mit ihm auch dann, wenn sich die Gemeinden von ihm weg zu Petrus wenden wollten, ihre Trennung vom Christus. Nie nahm er im Kreis der Apostel ein besonderes Vorrecht für sich in Anspruch; aber dafür hat er entschlossen gekämpft, daß nicht mit Berufung auf andere Jünger die durch ihn den Gemeinden gebrachte göttliche Gnade verachtet werde. In der Neigung der Griechen, sich Jakobus, Petrus und Johannes so zu unterwerfen, daß es zur Verehrung der Menschen und zur Bindung des göttlichen Wirkens an die Menschen kam, sah er das Ende des an Jesus gebundenen Glaubens. Er stellte aber diesen Neigungen nicht seinerseits ein herrisches Verbot entgegen, durch das er sie an seine Person zu binden versuchte, sondern hat die Selbständigkeit seines Apostolats, als die Galater an ihm zweifelten, mit einer zwar kurzen, aber meisterhaften Beweisführung auf ihren tatsächlichen Grund gestellt und ihnen dadurch den freien, begründeten Gehorsam ermöglicht, der seine besondere Stellung neben den ersten Aposteln verstand und deshalb begriff, warum er keine Berufung von seinem Apostolat an eine andere Autorität

1) Gal. 2, 2. 6. 9. — 2) 2 Kor. 11, 5. 12, 11. — 3) 1 Kor. 3, 22. — 4) Auch in Korinth waren ähnliche Erwägungen wirksam, 1 Kor. 1, 12. 3, 22. 9, 1—6. 15, 8—11. 2 Kor. 11, 2—6. 12, 11.

zuließ, sondern darin einen Bruch des Glaubens und eine Veründigung an Jesus sah¹⁾).

Die Erfahrungen, die die griechischen Gemeinden im Verkehr mit den Synagogen machten, halfen kräftig zur Bewahrung der kirchlichen Einheit mit. Die Griechen konnten sich leicht deutlich machen, daß es den Zwölfen durch die Beteiligung an der griechischen Arbeit unmöglich würde, die Botschaft Jesu in Jerusalem zu sagen, da sie es miterlebten, wie sich die Synagogen gegen die Heidenpredigt des Paulus ereiferten. Sodann haben beide, Petrus und Paulus, für die Einheit der Kirche auch dadurch gesorgt, daß sie, soweit es mit ihrem Arbeitsziel vereinbar war, gleichzeitig mit dem ihnen fremden Teil der Christenheit die Verbindung pflegten. Diese Seite am Werk des Paulus hat uns nicht nur Lukas erkennbar gemacht; seine Briefe zeigen sie auch²⁾. Daß auch in der Wirksamkeit des Petrus die parallelen Vorgänge nicht fehlten, zeigt sein Aufenthalt in Antiochia, der mit der kräftigen Mitarbeit der Jerusalemiten an der Begründung der griechischen Gemeinden³⁾ und mit dem vielleicht planmäßig durchgeführten Übertritt einzelner Glieder der palästinischen Kirche in sie⁴⁾ zusammengehört.

Da Paulus den Universalismus der Herrschaft Jesu dadurch sichtbar machte, daß er als der Apostel der Heiden gleichzeitig auch der Bote Jesu für Israel blieb, gab er seiner Arbeit nicht nur durch ihre Ausbreitung, sondern auch durch ihre inwendige Tiefe eine Größe, die das weit übertraf, was die Gründer der palästinischen Kirche in den Anfängen ihrer Arbeit zu leisten hatten. Nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig trat Paulus mit den Juden und den Griechen in die volle Gemeinschaft, ohne die er sich die Apostelarbeit nicht denken konnte. Zur Freiheit, die er in seiner Gemeinschaft mit den Juden und mit den Griechen in derselben Größe betätigte, wußte er sich durch die vollkommene Gnade des Christus ermächtigt, die ihn über alle vorhandenen Gegensätze emporhob und ihm für jedes Bedürfnis die es erfüllende Gnade darbot.

Die Gleichartigkeit seines Apostolats mit dem, das die Begleiter Jesu verwalteten, bewährt sich auch darin, daß Paulus dem Apostolat denselben Abschluß gab wie die Zwölf und den Gedanken nicht kennt, er müßte Nachfolger einsetzen. Weder der Philipper- noch der zweite Timotheusbrief enthalten darüber

¹⁾ Gal. 1, 11—2, 21. — ²⁾ Röm. 9, 3. 10, 1. 18. 11, 14. 1 Kor. 9, 20. 10, 32. 33. Röm. 15, 25—27. 1 Kor. 16, 1—4. 2 Kor. 9, 12—14. — ³⁾ 2 Kor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. Gal. 2, 1. 9. 13. 1 Kor. 9, 6. Philem. 24. Kol. 4, 10. 2 Tim. 4, 11. — ⁴⁾ Apostg. 11, 22. Röm. 16, 7. Vgl. die Vorgänge in Korinth und Galatien.

eine Andeutung, wie dem Apostolat des Paulus eine Fortsetzung gegeben werden könnte. Der Anschluß des Botenamts an die Geschichte Jesu, durch den es befähigt wird, die Sendung des Christus zu bezeugen, macht seine Wiederholung unmöglich. Es hat mit der Begründung der Kirche geschaffen, wozu es gesandt war; nun hatte die Kirche durch ihre eigene Arbeit dafür zu sorgen, daß sie das Empfangene bewahrte.

2.

Paulus als Denker.

a) Die Ausdehnung der Erkenntnis.

Der Entschluß des Paulus, nach Rom zu gehen, und die Erwägung der dort von ihm zu vollbringenden Arbeit hat ein Gedankengebilde von der intellektuellen Größe des Römerbriefs hervorgebracht. Daß er Rom trotz der Erwägungen, die ihm die dortige Arbeit widerraten, nicht vermeiden darf, sondern die Gemeinschaft mit der römischen Christenheit herstellen muß, das ergibt sich daraus, daß Gott durch seinen Dienst seine Gerechtigkeit an den Glaubenden offenbart. Dadurch ist seine Arbeit in die höchsten Zusammenhänge hineingestellt, die er sich nun nach allen Seiten verdeutlicht. Von unten her ist sie durch die sittliche Not des Heiden und Juden begründet, von oben her durch die Vollkommenheit der göttlichen Gnade im Christus. Sie steht deshalb in Einheit mit der Gründung Israels durch die Berufung Abrahams und mit dem Anfang der menschlichen Geschichte durch den Fall des ersten Menschen und sie besitzt ihre Rechtfertigung in der Vollständigkeit der Erlösung, die dem Glaubenden das vom Bösen befreite Leben im Geist gewährt. Seine Arbeit steht auch in Einheit mit der Verheißung, durch die Gott Israel mit sich verbunden hat, da sich so sowohl die Obmacht Gottes über alle jüdischen Ansprüche als die Unerschütterlichkeit seiner Treue offenbart, und ihre Bewährung findet sie dadurch, daß nun in der Gemeinde Jesu der Liebe der Raum zur vollen Betätigung bereitet ist. Durch diese zu solcher Höhe entfalteten Überzeugungen erhält sein Entschluß, nach Rom und Spanien zu gehen, seine Begründung und Festigkeit. Dadurch haben wir vor Augen, mit welchem Ernst und mit welchem Erfolg Paulus die Denkarbeit tat.

Dies wird dann nicht weniger sichtbar, wenn die Briefe seelsorgerlichen Zwecken dienen. Aus der Beantwortung jeder Frage, die er mit den Korinthern zu besprechen hat, wird immer wieder eine glänzende Erweisung seiner Lehrgabe, da er dadurch der

Gemeinde für ihr Handeln Grundsätze verschafft, die es nicht bloß für diesen Fall eben jetzt zweckmäßig ordnen, sondern zum Grund ihrer Frömmigkeit und Lebensführung vordringen und dadurch seiner Vorschrift eine Notwendigkeit und Brauchbarkeit geben, die ihr Verhalten im weitesten Umfang einheitlich und sicher macht. Wenn er der Störung, die die neuen Prediger in das Verhältnis der Gemeinde zu den Lehrenden hineintrugen, den Satz entgegenhält: »Alles gehört euch; ihr aber gehört dem Christus; Christus aber gehört Gott,« so ist damit für die Verfassung der Gemeinde ein umfassender Grundsatz gewonnen, der nicht nur der momentanen Störung die Heilung verschafft, auch nicht bloß zwischen dem kirchlichen Amt und der Gemeinde die Eintracht herstellt, sondern für alle ihre Beziehungen, auch für die, die sie zur Welt gewinnt, die deutliche Bestimmung gibt, wo die Gemeinschaft gewährt und wo sie versagt werden muß. Die Besprechung über die Berechtigung des religiösen Zölibats stellt die Motive, die einen solchen Entschluß richtig zu machen vermögen, nach allen Seiten so sorgfältig dar, daß sie ein vollendetes Beispiel dafür wird, wie ein ethisch richtiger Wille zustande kommt. Die Einschätzung der verschiedenen pneumatischen Betätigungen steigt so hoch hinauf, daß sie die Grundgesetze jeder menschlichen Sozietät entwickelt. Dem Zweifel an der Auferstehung hat er nicht nur ein Verbot entgegengehalten, auch nicht nur die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu gezeigt, sondern er hat zugleich ohne jede Nachgiebigkeit gegen den griechischen Rationalismus mit absoluter Überordnung der Tatsache über das Verlangen nach Denkbarekeit den Anspruch des Denkens durch einen Abriß der Eschatologie befriedigt, der die Erwartung der Auferstehung mit den Aussagen über den Christus zu einer einheitlichen Überzeugung vereint.

b) Die Begrenzung der Erkenntnis.

Diese Größe bekam die intellektuelle Leistung des Paulus nur dadurch, daß er sie mit unverrückbaren Schranken umgab. Da das Ziel der Gemeinde durch den Gegensatz gegen ihre früheren sündlichen Zustände bestimmt wird, legt er ihr im Römerbrief seine Gedanken über die Sünde vor und zeigt ihr, weshalb das Verhalten der Griechen und der Juden verwerflich ist und sie mit Schuld belädt, weiter, daß die Sünde das ganze Leben der Menschheit schon vor der Entscheidung der Einzelnen bestimmt, weiter, daß die sittliche Ohnmacht des Menschen aus seiner natürlichen Beschaffenheit entsteht, weshalb ihm einzig der Christus helfen kann. Aber die zahlreichen Fragen, die

daraus sofort erwachsen: wie sich die Zurechnung, unter die er jeden Einzelnen stellt, zur universalen Macht der Sünde verhalte und wie das Fleisch sie hervorbringe, wenn sie doch von Adam kommt, bleiben ohne Erörterung. Wenn er so klar und kräftig denkt, warum denkt er nicht weiter? Doch er bricht ab. Schafft er den Frieden in der Gemeinde dadurch, daß er ihr über alles das Verfügungsrecht gibt, weil sie unter der Herrschaft des Christus steht, so ist dieses Axiom zugleich ein großes Mysterium; wie wird denn die Herrschaft des Christus in allem sichtbar, die alles für die Gemeinde heilsam macht? Er stellt den Satz als Regel für ihr Handeln hin; dazu bedarf und erhält sie aber keine weitere Theorie. Er hat an der Einheit Jesu mit Gott den Vordersatz für sein ganzes Denken, gibt aber nur Sätze, die die Willensrichtung Jesu beschreiben, aus der sein Werk mit seiner Entsagung und Herrlichkeit entsteht; wie wir uns aber an Jesus die Gleichzeitigkeit seines göttlichen und menschlichen Lebens zu denken haben, darüber sprach er nie.

Durch die gleichzeitige Ausdehnung und Begrenzung seines Erkennens hat auch Paulus sein Denken unter die Regel Jesu gestellt und ihm dieselben Merkmale gegeben, die uns sowohl Matthäus als Johannes am Wort Jesu zeigen¹⁾. Auch Paulus stellte seine Denkarbeit nicht unter den Begriff Forscher oder Entdecker, sondern wußte sich als den Zeugen, der das Geschehene kundmacht und gegen jeden Angriff schützt, und als den Verwalter, der das ihm Übergebene bewahrt und fruchtbar macht²⁾. Durch seine Gewißheit Gottes sind der Zweifel, die Sorge und die selbstische Wißbegier aus den Motiven entfernt, die sein Denken bewegen. Daher quälen ihn die Grenzen seines Erkennens nicht; über seinem eigenen Denken steht die vollendete Klarheit und Festigkeit des göttlichen Waltens. Zugleich wirkt aber der Blick auf Gott als Kraftspender auf sein Denken ein, macht ihm die klaren, großen Gedanken unentbehrlich, da er ohne sie nicht nach Gottes Sinn handeln kann, gibt ihm die Gewißheit, daß er sie erreiche, da ihm im Christus die Schätze der göttlichen Erkenntnis zugänglich sind, und verschafft ihm für sein Denken den standhaltenden, wertvollen Inhalt, da er durch sein Wissen von Gott Überzeugungen besitzt, die auf alles, was geschieht, angewendet werden müssen und sich an der Wirklichkeit bewähren.

¹⁾ Vgl. S. 154–156. — ²⁾ 1 Kor. 1, 6. 2, 1. 15, 4, 1. 2. Als die Gnosis mit der Denkarbeit den Begriff „Forschung“ verband, empfand Paulus dies als einen scharfen Gegensatz, vgl. 1 Tim. 1, 4.

Dadurch, daß sein Denkakt von der Gewißheit Gottes regiert ist, bleibt er mit seinem Lebensakt in stetiger Verbundenheit. Paulus hat seine Denkarbeit nicht selbständig neben seine Lebensführung gestellt, sondern sie als einen Teil des von ihm Gott darzubringenden Dienstes geübt, darum mit der ganzen Kraft der Liebe, die er in seinen Gottesdienst legt, darum aber nur so weit, als er sie zum Handeln braucht. Das Erkennen stellt sich ihm nie als sein höchster Besitz dar, in dem er zur Ruhe käme; er hat im Gegenteil alle Erträge des Denkens, sogar die unmittelbar vom Geist bewirkten, sogar die Prophetie, als vergänglich beurteilt. Allem, was unser Bewußtsein jetzt umfaßt, gesteht er nur vorbereitende Bedeutung zu. Das Bleibende in uns sind einzig die im Bereich des Willens hervortretenden Wirkungen Gottes; denn das Ewige, das der Mensch jetzt schon empfängt, ist die Liebe¹⁾. So ist es gekommen, daß das größte theologische Schriftstück, das in der ersten Christenheit entstand, eine Abhandlung über die Frage ist, warum Paulus nach Rom zu kommen begehrt.

c) Die Begründung der Erkenntnis auf die göttliche Gabe.

Das Ziel, das Paulus seiner Denkarbeit gibt, und sein Urteil über den Grund, aus dem sie entsteht, stehen miteinander in festem Zusammenhang. Er dachte nie an eine Erkenntnis Gottes, die nicht Gottes Wirkung wäre. Was er erkennen will, ist Gottes Gabe, und daß er sie erkennt, ist es auch. Darum ist der gegebene Tatbestand des göttlichen Werks der Gegenstand seines Denkens; das Jenseits läßt er dagegen verhüllt. Er spricht über Gottes Offenbarung, nicht über sein Wesen, über die Gabe des Christus, nicht über seine Gemeinschaft mit Gott, über die Wirklichkeit der Sünde, nicht über ihre Möglichkeit und Entstehung, über die Wirkung des Todes Jesu auf uns, nicht über die Versöhnermacht, mit der er Gott bewegt.

Da die über die Erfahrung hinausgreifenden Gedanken der jüdischen Gemeinde, die die menschliche Geschichte mit der Engelwelt in eine enge Verbindung bringen, durch die gnostische Bewegung auch in den christlichen Gemeinden in den Vordergrund gedrängt wurden, wurde Paulus zu Sätzen geführt, die mit universaler Weite auch das Jenseits umfassen, und er weiß sich deshalb zu solchen ermächtigt, weil er im Christus die Erkenntnis Gottes hat, aus der absolut gültige Urteile erwachsen,

¹⁾ 1 Kor. 13, 8—13.

die er ohne Furcht auf das ganze Universum ausdehnt mit Einschluß seiner uns verborgenen Mächte¹⁾. Aber auch in diesem Zusammenhang entsteht nicht ein einziger Satz, durch den er diese für sich zum Gegenstand der Betrachtung machte. Sein Gedanke bleibt auch jetzt völlig an das Werk Gottes geheftet, das durch Jesus zur Vollendung kam, und seine ins Transzendente greifenden Aussagen wenden nur das auf alle Gebiete der Welt an, was ihm durch die Geschichte Jesu wahrnehmbar geworden ist.

Auch die Wahrnehmung des göttlichen Werks denkt er sich als Gottes Wirkung. Er schrieb sie nicht der menschlichen Willensmacht zu, sondern sieht im Hervorbereiten des Lichts den schöpferischen Akt dessen, der im Anfang das Licht geschaffen hat²⁾. Darum wird uns die Weisheit vom Christus gegeben, in dem alle ihre Schätze enthalten sind³⁾. Das wird dadurch erlebt, daß der Christus durch den Geist im Menschen wirksam ist, der das Bewußtsein des Menschen nicht unberührt läßt. Da der Geist seinem Wesen nach der Wissende ist, der alles in Gott erforscht, wird er auch in uns als der Erzeuger des Wissens wirksam, so daß dadurch, daß uns der Geist gegeben wird, ein Wissen in uns entstehen kann, das nun wirklich mit Gottes Gedanken zusammenstimmt bis hinaus zum letzten, eschatologischen Ziel⁴⁾. Es steht damit in Übereinstimmung, daß er seine ganze Denkarbeit fest an die Schrift anschloß. Auch in den Sätzen, die sein besonderes Eigentum sind, kommt immer ein aus der Schrift geholter Gedanke ans Licht. Für seine letzten Aussagen über den Christus benützte er die Schriftbegriffe »Bild Gottes«, durch das die Schöpfung geschah, und »Erstgeborener« und seine Rechtfertigungslehre kam nicht ohne die Schrift zustande⁵⁾.

Zur Entwertung des menschlichen Lehrens kam Paulus durch diese Sätze nicht, da Gott ja die Gemeinde schafft, durch sie die Einzelnen begabt und sie füreinander zu Boten seines Worts und Trägern seiner Gaben macht. Mit Quietismus ist der Gottesgedanke des Paulus in keiner Form vermengt. Er hielt sich aber bei allem Lehren vor, daß er die Erkenntnis nicht durch die Überlegenheit seiner Technik oder durch die Vollkommenheit seiner Beweise in die Hörer hineinlegen kann,

¹⁾ Röm. 8, 38. 39. Eph. 1, 21. 3, 10. Kol. 1. 16. 20. 2, 15; vgl. 1 Kor. 2, 8. —

²⁾ 2 Kor. 4, 6. — ³⁾ 1 Kor. 1, 24. 30. Kol. 2, 3. — ⁴⁾ 1 Kor. 2, 10—16. —

⁵⁾ Bild nach 1 Mos. 1, 26: Röm. 8, 29. 1 Kor. 11, 7. 15, 49. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Erstgeborener nach Ps. 89, 28: Kol. 1, 15. Glaube nach 1 Mos. 15, 6 und Habak. 2, 4: Röm. 1, 17. 4, 3—5. Gal. 3, 6—12.

sondern daß sie auch in ihnen nur als Glied ihres Lebensakts entstehen kann, der seinen Grund jenseits des Menschen im göttlichen Walten hat. Auch als er mit den Galatern über die Freiheit der Christenheit von den mosaischen Ordnungen sprach, also über ein Thema, das ihm völlig feststand, tat er es im Bewußtsein, es handle sich, wenn diese Erkenntnis wirklich in den Lesern entstehen soll, um einen Geburtsvorgang, der sie in ihrem inwendigen Lebensstand zum Bilde des Christus macht¹⁾. Aus der Würdigung der Erkenntnis als göttlicher Gabe entsteht seine Achtung vor der Freiheit seiner Leser, die keine Herrschaft über sie beansprucht, sondern ernsthaft das Lehramt als Dienst versteht. Auch in der Gestaltung der Lehrarbeit vereint sich bei ihm der Glaube und die Liebe zu einem einheitlichen Effekt. Er lehrt mit dem Willen, der Gemeinde ein eigenes Urteil zu verschaffen, ihr zu einem Glauben zu verhelfen, der ihr Eigentum ist und seinen Grund kennt, ihr ein Gehorchen zu ermöglichen, das frei und freudig ist und weiß, was es tut. Das gibt seiner Lehre den Reichtum und die Beweglichkeit. Aber wie für sich selbst, so hält er auch für die Gemeinde fest, daß ihr Anschluß an den Christus nicht durch eine Denkleistung, sondern durch Glauben entsteht und daß alle Erkenntnis, die ihnen hiezu nötig ist, Gottes Gabe ist. Das ergibt jene Grenze, die er mit seiner Lehrarbeit nie verschiebt.

Darum war er sowohl von der griechischen Philosophie als von der Wissenschaft des Rabbinate durch einen Willensgegensatz getrennt, nicht nur durch den verschiedenen Inhalt ihrer religiösen und ethischen Sätze. Er sieht bei ihnen ein selbststisches Bestreben, mit dem sich der Mensch bemüht, selbst sein Denken zu Gott zu erheben. Dieses von unten nach oben emporstrebende Denken scheitert notwendig, weil es nicht über den Inhalt hinauskommt, den ihm der natürliche Besitz des Menschen verschafft. Die Geschiedenheit der Welt von Gott zerstört es auch dann, wenn es ein religiöses Verlangen zu befriedigen sucht, und seine Unfruchtbarkeit entspricht seiner Unreinheit, der eiteln, aufgeblasenen Art, die aus der Erkenntnis einen Ruhm des Menschen macht. Solange aber der Mensch nur aus seiner »Seele« den Antrieb und Stoff bekommt, der sein Denken bestimmt, urteilt er über das Göttliche falsch²⁾.

Wenn dagegen die Erkenntnis aus Gottes Gabe entsteht, dann füllt sich die Denkarbeit mit Freude und Zuversicht. Auch in dieser Beziehung preist Paulus Gottes Geben als vollkommen.

¹⁾ Gal. 4, 19. — ²⁾ 1 Kor. 1, 17—24. 2, 14. 8, 1—3. 3, 18—20.

Der vom Geist Gestaltete erforscht alles, wird bei keiner seiner Bitten beschämt und mit keiner Frage abgewiesen¹⁾. Eine äußerliche Begrenzung bedarf diese Verheißung so wenig als die, die mit derselben Unbedingtheit dem Gebet gegeben ist. Denn sie hat ihre Begrenzung darin, daß das menschliche Streben und Arbeiten auf den Geist begründet ist. Dieser führt nicht zu müßigen Fragen, sondern beseitigt das Verlangen nach einem Wissen, das bloß der Steigerung des eigenen Lebens dienen soll. Wirft sich der Mensch auf Fragen, die ihm unerreichbar sind, so hat er hieran das Zeichen, daß er sich nicht in der Leitung des Geistes bewegt. Entstellung des Worts zu leerem Geschwätz und zum theologischen Zank tritt nicht da ein; wo die Verbundenheit mit Christus im Geist bewahrt worden ist²⁾. Dagegen wo der Ruf Gottes zum Handeln führt und wo die Frage auftritt, was die Liebe soll und kann, da hat Paulus den ungebrochenen Mut zum Nachdenken und stellt ihn auf eine unbedingte Verheißung, da er durch den Christus in eine Gemeinschaft mit Gott versetzt ist, die ihn kennt.

Bei dieser Beschaffenheit seines Denkens ist für die Darstellung der paulinischen Lehre jedes konstruktive Verfahren, das über seine Aussagen hinausgeht, verboten. Wer ein paulinisches System aus ihnen formt, überträgt auf Paulus seinen eigenen Rationalismus und entstellt ihn schwer. Wir können auch nicht abschätzen, wie sich die uns vorliegenden Gedanken zum Ganzen seiner Erkenntnis verhalten. Manche These mag jetzt nur als Axiom in seinen Briefen stehen, das sein Gebot begründet, während er sie für sich selbst reich entfaltet hat. Er hat das Wasser, das Gott Israel in der Wüste gab, eine Gabe des Christus genannt, aber schwerlich den präexistenten Christus einzig an dieser Stelle mit der göttlichen Offenbarung an Israel verbunden. Er hat am Paschalam, wahrscheinlich auch an der heiligen Lade, dargestellt, was uns Christus durch sein Kreuz gewähre, aber schwerlich die Vergleichung zwischen dem vom Gesetz angeordneten Kultus und dem Werk des Christus auf diese Punkte beschränkt³⁾. Wie er aber den Altardienst Israels mit dem Kreuz Jesu verglich oder wie er das Thema ausführte, daß Christus der Mittler der Offenbarung an Abraham und Israel war, entzieht sich einem konstruierenden Schlußverfahren ganz.

Durch diese Gestaltung seines Denkens blieb Paulus seiner pharisäischen Frömmigkeit treu; denn auch der Pharisäer war

¹⁾ 1 Kor. 2, 15. Röm. 15, 14, 15. — ²⁾ 1 Kor. 3, 3. — ³⁾ 1 Kor. 10, 4, 5, 7. Röm. 3, 25.

nicht Philosoph, sondern schätzt die Lehre deshalb, weil durch sie das richtige Werk gefunden wird. Nur hatte Paulus jetzt zwischen seiner Erkenntnis und seinem Willen eine festere Einheit als früher. Dem Rabbinat blieb ein Dualismus zwischen der Lehre und dem Werk zurück, weil dort die Lehre von außen an den Menschen herankam und deshalb zuerst die Kenntnis des Gesetzes erworben und hernach das Gelernte getan werden muß. Bei Paulus entsteht die Erkenntnis und der Wille aus dem einen zentralen Vorgang seines Lebens, aus seiner Verbundenheit mit dem Christus im Geist. Er hat daher nicht mehr zwei Pflichten vor sich, zu lernen, was Gott gesagt habe, und zu tun, was er gebiete, sondern er hat nur noch einen einzigen Willen, an Christus zu glauben, in ihm zu sein, seine Gabe zu bewahren, seiner Leitung zu folgen. Dies öffnet ihm das Auge zur Verständigkeit und gibt ihm den Willen zur richtigen Tat. Dadurch blieb Paulus mit seinem Denken zugleich in der Bahn, die ihm durch Jesu eigene Lehrarbeit gewiesen war, und bewährt sich, indem er so denkt, als Christ.

d) Die besonderen Offenbarungen.

Neben derjenigen inwendigen Arbeit, die Paulus in den stets vorhandenen Formen des menschlichen Bewußtseins tat, stehen die besonderen Ereignisse, an die er das Merkmal der Offenbarung, des Gesichts und des vom Geist ihm gegebenen Geschenks heftete. Er hat mit diesen Vorgängen nicht geprunkt; wir kennen sie nur durch die polemischen Erörterungen, die die Korinther nötig machten. Weil sich andere mit ihrem wunderbaren Gebet und ihren Gesichtern brüsten und Paulus verachten, weil ihm diese fehlen sollen, deckt er diese Seite seines inwendigen Lebens teilweise auf; auch den Korinthern war sie bisher unbekannt¹⁾. Mit dieser Tatsache steht die andere parallel, daß wir in den Briefen niemals die argumentierende, auf das Verständnis der Leser rechnende Belehrung mit geheimnisvollen Worten vertauscht finden, die als Offenbarung von oben auftreten und bloß gebieten, nicht aber durch die Vernünftigkeit des Apostels vermittelt und daher auch für die Vernünftigkeit der Leser faßlich sind.

Das beruht nicht auf dem Zweifel am Wert der pneumatischen Vorgänge. Denn er hat das Gebet mit der Zunge und die Vision als echte Erfahrungen der Gemeinschaft mit dem Herrn und der Gegenwart des Geistes geschätzt. Sie trennen sich aber

¹⁾ 1 Kor. 14, 18. 2 Kor. 12, 1–9.

nicht als abgerissene Einzelheiten von seinem übrigen Leben, als wäre nur in diesen Stunden der Gnadenstand erreicht und die Verbundenheit mit dem Christus wirksam. Er hält immer die Totalität der göttlichen Gnade fest, die ihm in seinem bewußten, personhaften Leben gilt. Darum heben jene Erlebnisse sein ganzes Ich und bestätigen ihm, daß auch seine vernünftige Denkarbeit und seine mit den natürlichen Mitteln geübte Wirksamkeit im Christus geschieht.

An diese Erlebnisse heftet sich für ihn mit voller Klarheit ein versuchlicher Reiz, weil ihre singuläre Art dem Selbstbewußtsein eine eigenartige Steigerung verschafft. Er sah daher darin die göttliche Weisheit, daß sich diesen Höhepunkten des Empfindens und Erkennens auch Tiefpunktege gegenüberstellten, die mit dem Grauen und Leiden erfüllt waren, das die Annäherung einer satanischen Macht bei sich hat. Das Ergebnis dieser Schwingungen seines inneren Lebens, die nach oben und unten das allgemeine Menschenmaß überschritten, bildet der einfache Glaubensstand, der das Bewußtsein der eigenen Schwachheit durch die Gewißheit der Macht des Christus ergänzt und dadurch erträgt.

Damit bestimmt sich, wiefern Paulus den Inspirationsbegriff auf sein eigenes Lehren bezogen hat. Da er nicht die speziellen pneumatischen Erlebnisse als den Quell bestimmter Worte und Lehrsätze namhaft macht, wird deutlich, daß der vorchristliche Inspirationsbegriff mit der Tilgung des Bewußtseins und der willenlosen Bewegung des Menschen durch die Macht des Geistes für ihn nicht mehr anwendbar war. Denn dies hätte einzelne pneumatische Erlebnisse ergeben, die sich aus dem sonstigen Verlauf seines inneren Lebens als Unterbrechung desselben heraushöben. Dagegen hat er sein ganzes geistiges Sein mit seinem gesamten inneren Besitz auf das Geben Gottes zurückgeleitet, als im Christus geschehend und durch den Geist bewirkt. Daher erstreckt sich sein Inspirationsbegriff auf seine ganze apostolische Arbeit und er kann jederzeit, auch dann, wenn er ausdrücklich sein Wort von demjenigen Jesu unterscheidet und es als einen Rat bezeichnen, der das eigene Urteil der Leser nicht aufheben, sondern unterstützen will, darauf verweisen, daß er als der spreche, der Gottes Geist hat. Sein Bewußtsein von seiner Autorität umfaßt demgemäß seine ganze Wirksamkeit; sie wird nicht auf einzelnes von ihm bezogen, sondern eignet ihm¹⁾.

¹⁾ 1 Kor. 2, 12. 13. 7, 40. Röm. 9, 1.

3.

Das Urteil über den Menschen.

a) Der Streit gegen die Wahrheit.

Einem konstruierenden Verfahren könnte sich der Schluß empfehlen: als Paulus das Wort Jesu den Griechen anbot, habe er sein Ziel verändert; denn das, was der Griechen brauche, sei Aufklärung, nicht die Berufung zur Buße. Paulus hatte aber im Verkehr mit den Griechen und den Juden dasselbe Ziel. Er hat dem Bußwort eine universale Fassung gegeben, so daß es den Menschen in jeder Lage trifft.

So handelte er im Anschluß an die Überzeugung, die die jüdische Gemeinde regierte, und im Gehorsam gegen die Normen, unter die Jesus seine Gemeinde gestellt hatte. Sie alle, sowohl das Rabinat als die Jünger Jesu, verbanden mit jeder verwerflichen Handlung den Schuldgedanken, der sie unbedingt abweist und für den Menschen zum Grund des Todes macht. Die universale Geltung der Schuldzurechnung ergab sich ihnen unmittelbar aus dem Gottesgedanken. Auch der Griechen hat nach dem Urteil des Paulus den Erweis der göttlichen Güte vor Augen, die ihn vom Bösen weg zu Gott hinziehen will, und er erfährt sie nicht nur dadurch, daß er Gutes genießt, sondern vor allem dadurch, daß er Gutes zu wollen und zu tun vermag. Diejenige Gabe Gottes, die das menschliche Handeln richtig macht, ist die Wahrheit. Aus ihrer unzerstörbaren Gegenwart beim Menschen entsteht sowohl sein Vermögen zum Dienst Gottes als seine Schuld¹⁾. Deshalb, weil seine Bosheit Ungehorsam gegen die Wahrheit ist, ist sie nicht nur ein Unglück, das er leidet, sondern seine Tat, für die er die Verantwortung zu tragen hat. Paulus legt in den Wahrheitsgedanken eine ungebrochene Zustimmung und erwartet, daß in allen Menschen der Wahrheit gegenüber das Gefühl der Verpflichtung wach sei²⁾. Als das Hauptstück der Wahrheit schätzt Paulus die Gewißheit Gottes, die allen gegeben ist, weil alle Gottes Werke sehen und das Werk seinen Wirker, die Gabe den Geber offenbart. Daher sind alle berufen, Gott als Gott zu ehren und ihm zu danken. Deshalb fällt die Verurteilung auf alle, weil der Mensch der ihm gegebenen Wahrheit den Gehorsam versagt und sich durch verkehrtes Wollen ihrer Herrschaft entzieht.

Dadurch hat Paulus alles Böse, auch das dem Nächsten getane, nach einem religiösen Maß beurteilt. Da die Wahrheit

¹⁾ Röm. 1, 18. 20. 32. 2, 4. 7. 8. 7, 15—23. — ²⁾ Röm. 2, 20. 2 Kor. 4, 2. Gal. 5, 7. 2 Thess. 2, 9. 13. 1 Tim. 6, 2. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. 4, 4.

Gottes Gabe ist, beginnt der, der sich ihr widersetzt und sie unterdrückt, den Streit mit Gott. Daher folgt für ihn auf die Sünde der Tod¹⁾. Weil das sündliche Verhalten nicht nur die natürlichen Bedingungen des Lebens verletzt oder nur Normen bricht, die der Mensch sich selber gibt, sondern mit ihm der Angriff auf die Wahrheit geschieht, darum entsteht dadurch ein Fall, an den sich der Verlust des Lebens heftet. Den Willen Gottes, der dem Bösen widersteht, nennt Paulus Zorn²⁾. Richtet sich Gottes Zorn gegen den Menschen, so ist es um sein Leben geschehen. Paulus hat sich bemüht, in der Christenheit den Satz als Gewißheit zu befestigen, es sei unmöglich, daß der Mensch und die Sünde zusammen leben; lebt die Sünde auf, so stirbt der Mensch; soll der Mensch leben, dann muß die Sünde sterben. Dieses Gesetz denkt er sich als unaufhebbar, weil es sich unmittelbar aus der Gegenwart und Herrschaft Gottes ergibt. Den Tod, den die Sünde verursacht, erleidet der Mensch nicht nur im Zerfallen seines Leibes, sondern schon dadurch, daß ihm die göttlichen Gaben entzogen werden, die er zur Führung des Lebens braucht. Gott antwortet auf die Bosheit des Menschen durch seine Preisgabe an leere, finstere Gedanken und an widernatürliche, leidenschaftliche Triebe³⁾.

b) Der Fall der Menschheit.

Den Streit gegen die Wahrheit, der den Menschen unter Gottes Zorn bringt, läßt Paulus nicht in jedem Einzelnen neu entstehen, da jeder vom gemeinsamen Lebensstand aller abhängig ist, durch den er seine Gedanken und seinen Willen bekommt. Der Weltbegriff greift auch in den paulinischen Gedankengang ein; diese Welt ist böse und der Geist der Welt, der das Denken und Wollen aller gleichartig macht, ist nicht der göttliche Geist⁴⁾. Stärker als der Weltbegriff tritt aber als das besondere Eigentum des Paulus der Satz hervor, daß durch den Fall des ersten Menschen, dessen Tat das Verhalten Gottes gegen alle bestimmt, die Sünde zu der alle beherrschenden Macht geworden sei⁵⁾. Paulus nennt zunächst den Tod das, was der Eine zum Los aller gemacht habe. Indem aber alle in einen Zustand hineingeboren sind, in dem sie zum Leben unfähig sind, weil der Tod über sie eine königliche Herrschaft hat, sind auch alle der Macht der Sünde verfallen. Mit der

¹⁾ Röm. 1, 32. 5, 12. 21. 6, 16. 23. 7, 5. 9—13. 1 Kor. 15, 56. 2 Kor. 3, 7. —

²⁾ Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 4, 15. 5, 9. 9, 22. 12, 19. 13, 4. Eph. 2, 3. 5, 6. Kol.

3, 6. — ³⁾ Röm. 1, 21—32. Eph. 4, 17—19. — ⁴⁾ Gal. 1, 4. 1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 2. 12. — ⁵⁾ Röm. 5, 12—19; vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. 48. 49.

Geschiedenheit von Gott, die im Lebensverlust sich offenbart, wird das Gute für alle unerreichbar. Den Zusammenhang aller mit Adam stellt Paulus durch die Verfügung Gottes her, die das Los aller ordnet. So hat Gott geurteilt; sein richterlicher Entscheid, der auf alle die Verurteilung legt, hat sie in die Sünde und den Tod versetzt. Der Begriff »Vererbung«, der dazu dienen soll, den Zusammenhang zwischen dem ersten Menschen und dem ganzen Geschlecht zu erläutern, geht schon einen kleinen Schritt über das hinaus, was sich als Aussage des Paulus bezeichnen läßt, weil durch ihn die natürliche Vermittlung aufgezeigt werden soll, die unseren Lebensstand mit Adams Verhalten verknüpft. Paulus hat freilich beim Rückblick auf 1 Mose 3 sicher auch daran gedacht, daß die Menschen Adams Söhne und durch die Zeugung aus ihm entstanden sind; wie weit er damit auch den Gedanken »Vererbung« verband, ist aber nicht deutlich erkennbar. Ihn bewegt allein der Gedanke, daß hier Gott walte und sein Urteil offenbare. Gottes Richterspruch hat sich in diesem Verlauf der menschlichen Geschichte vollzogen, wie wiederum Gottes Urteil den Christus mit seiner Gemeinde in eine Einheit zusammenfaßt.

c) Der Streit des Fleisches gegen den Geist.

Während dieser Gedankengang den sündigen Zustand aller durch den Verlauf der Geschichte begründet, gibt ihm Paulus durch die Weise, wie er den Begriff »Fleisch« entwickelt, auch eine Begründung im natürlichen Grund unseres Lebens¹⁾. Dadurch wird die Sünde für uns ebenso unaufhebbar, wie es der natürliche Zustand des Menschen ist. Paulus geht von der Beobachtung aus, daß unser ganzes inneres Leben vom natürlichen Prozeß abhängig ist, der in unserem Leib geschieht. Das Fleisch, der Leib, die Glieder bestimmen nicht nur unsere physische, sondern unsere ganze, auch die religiöse und ethische Leistungsfähigkeit²⁾. Alles, was wir als Fähigkeit zum Handeln, sei es zum Gottesdienst, sei es zu dem den Menschen zu leistenden Dienst, zur Erkenntnis und Liebe Gottes wie zur Güte gegen die Menschen, in uns tragen, ist an unsere leiblichen Organe gebunden und diese Abhängigkeit bewirkt nach dem Urteil des Paulus nicht die Richtigkeit, sondern die Schwachheit und Verderbenheit unseres Handelns.

Die Wirkungen des Fleisches, an die Paulus denkt, bestehen

¹⁾ Röm. 7, 5. 14. 18. 8, 3–9. 12. 13. 1 Kor. 1, 26. 3, 1–4. 2 Kor. 1, 12. 10, 2. 3. Gal. 3, 3. 5, 13. 16. 24. 6, 8. Eph. 2, 3. Kol. 2, 11. 18. — ²⁾ Leib: Röm. 6, 6. 7, 24. 8, 13; Glieder: Röm. 7, 5. 23. Kol. 3, 5.

nicht nur in den Schwierigkeiten, die uns der Geschlechtstrieb bereitet, etwa noch mit Hinzunahme der Störungen, die vom Trieb nach Nahrung ausgehen. Freilich dienen ihm die Verwüstungen, die diese Triebe anrichten, auch als Beleg für die Macht des Fleisches, die Sünde zu erwecken. Ohne diese könnte es nicht dazu kommen, daß der Mensch seinen Bauch zu seinem Gott machte, dem er alles opfert und in dessen absoluter Knechtschaft er steht¹⁾. Allein Paulus hat den Einfluß des Fleisches auf unser inwendiges Leben nicht nur in der Erhitzung und Unnatur der sinnlichen Triebe gesehen, sondern nimmt ihn auch an unseren höchsten Funktionen wahr. Härte, Selbstsucht, Hoffart, Unfähigkeit zum Gebet, Gottlosigkeit in allen ihren Formen sind nicht weniger durch unsere Abhängigkeit von den natürlichen Reizungen bewirkt als die Wildheit des geschlechtlichen Verlangens. All dies entsteht dadurch, daß das Fleisch uns unsere Gedanken und unseren Willen gibt.

Dadurch, daß Paulus im Fleischesgedanken das sittliche Urteil mit einer unsere Natur beschreibenden Aussage verbunden hat, erhält es eine wesentliche Verstärkung. Der Verzicht auf die Selbsthilfe muß notwendig eintreten, sowie die in unserem Wesen liegende Begründung unseres bösen Gelüstens erkannt ist. Das verwerfliche Handeln des Menschen ist also durch ein Gesetz begründet, dem er sich nicht entziehen kann, weil es seine Glieder beherrscht, die ihm zu jedem Lebensakt unentbehrlich sind und sein ganzes Handeln bestimmen²⁾.

Dadurch bringt der Streit des Willens gegen das göttliche Gebot zugleich den Wesensgegensatz zur Offenbarung, der uns von Gott trennt. Denn Gott und alles, was von ihm kommt, hat die Art des Geistes. Deshalb entsteht in uns, sowie uns der göttliche Wille bekannt wird, der Widerspruch gegen ihn. Aus der Beschaffenheit unseres Leibes ergibt sich, daß wir eine unendliche Summe von Begehrungen in uns tragen, immer ein Bedürfnis haben, immer ein Verlangen hegen, so daß unser Leben und Werk in der Erfüllung unserer Begehrungen besteht. So wie aber der Blick auf Gott uns gegeben ist und sein Gesetz uns erfaßt, ist uns unser Begehren untersagt. Damit zerfällt der Gedanke, daß wir in ihm die Richtschnur für unser Handeln haben und in seiner Erfüllung den Zweck unseres Lebens suchen dürften. Nun steht ein höherer Wille vor uns, mit dem wir uns

¹⁾ Röm. 16, 18. Phil. 3, 19. Dieses Urteil hat aber Paulus nicht auf die Griechen oder Juden, sondern auf diejenigen Christen gelegt, die durch ihr Christentum doch nicht von ihren selbstischen Trieben frei wurden. —

²⁾ Röm. 7, 23. 8, 2.

zu einigen haben, der uns sagt, daß wir zu empfangen haben, was uns gegeben wird, und tun sollen, was uns befohlen ist. Der Ursprung unseres Verlangens aus unserer leiblichen Beschaffenheit läßt aber nicht zu, daß es verschwinde, und macht auch unmöglich, daß unsere Wahl richtig sei und das von uns Begehrte mit dem göttlichen Willen übereinstimme; vielmehr wird uns das, was wir für uns begehren, vom göttlichen Gebot untersagt, und gegen das, was dieses von uns verlangt, sträubt sich unser aus dem Fleisch entstehender Wille. Aus diesem Zwiespalt ergibt sich unsere sittliche Ohnmacht, die unsere Güte zu bloßen Gedanken, Wünschen und Versuchen entstellt, während uns das Vollbringen des Guten in der wirksamen Tat versagt bleibt. Mit dieser den Zustand des Menschen beobachtenden Betrachtung verband Paulus auch einen Blick auf den Aufbau des Weltalls. Das, was Gottes ist, hat im Himmel seine Offenbarung und besitzt die himmlische Art; das Fleisch und die Glieder gehören dagegen mit der Erde zusammen, aus der und für die sie gebildet sind. Somit besteht zwischen der von ihnen erweckten Begehrung und dem göttlichen Willen ein Gegensatz¹⁾.

Auch die Sterblichkeit des Leibes hat Paulus in Beziehung zum Einfluß gebracht, den er auf unsere Lebensführung übt. Weil die Glieder sterblich, der Leib ein Leib des Todes ist, ist er das Herrschaftsgebiet der Sünde und die Ursache unserer Ohnmacht²⁾. Es zeigt sich darin die Trennung, in der wir von Gott stehen, weil da, wo der Tod regiert, die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen ist. Darum ist uns nur ein solcher Leib gegeben, der der Auflösung verfällt und deshalb nicht geeignet ist, unser Werkzeug für Gottes Dienst zu sein.

Wegen der zerrüttenden Wirkung, die vom Fleisch auf uns ausgeht, ist der inwendige Mensch das Bessere an uns, für dessen Erneuerung die göttliche Gnade sorgt³⁾. Weil die Wahrheit uns unsere Beziehung zu Gott verschafft, erhält das Denkvermögen eine besondere Würde. Durch den Verstand nehmen wir den guten Willen Gottes wahr und empfinden die verpflichtende Kraft seines Gebots; daher sind wir durch den Verstand Knechte des göttlichen Gesetzes, diesem eigen und untertan, trotz des ihm widerstrebenden Gesetzes, das unser Handeln beherrscht⁴⁾.

Die umfassende Verurteilung, durch die Paulus den gesamten Bestand des menschlichen Lebens trifft, könnte zur Vermutung

¹⁾ Röm. 7, 14. Kol. 3, 5. 1 Kor. 15, 47. 48. — ²⁾ Röm. 6, 12. 7, 24. 5, 12. — ³⁾ Röm. 7, 22. 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. — ⁴⁾ Röm. 7, 23. 25. 12, 2. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8. Tit. 1, 15.

einladen, Paulus habe durch sie die Aufmerksamkeit von den bestimmten sittlichen Aufgaben abgelenkt; wenn sich mit dem Aufleben der Sünde das Urteil verbinde: ich bin tot, so liege nichts mehr daran, wie sich der Mensch weiter verhalte; was kann sich ein Toter noch Schlimmeres bereiten? Die totale Verurteilung liegt auf ihm. Darum habe Paulus durch sein Urteil über den Menschen die Gemeinde in eine große sittliche Gefahr gebracht. Sein eigener Gedanke wendet sich aber nie in diese Bahn. Er wollte durch sein Urteil die sorgfältige Wahrnehmung und Beurteilung des konkreten Einzelfalls nicht ersetzen oder hemmen, sondern hat es dazu benützt, um an die einzelnen Handlungen mit ganzer Aufmerksamkeit und Entschlossenheit heranzutreten. Mit der Betrachtung des menschlichen Zustandes entwertet er die Geschichte nicht, so daß er des Wesens wegen die Tat geringschätzte. Das bewährt er dadurch, daß ihn die Sätze, die die Gewalt des Bösen über den Menschen aussprechen, nicht dazu führen, den ganzen Inhalt des menschlichen Lebens als Sünde zu verwerfen, so daß er dem Menschen nichts als Böses zuschriebe, wodurch er in den tatlosen Quietismus des Eremitentums geriete. Paulus hat beständig an allen, an Griechen und Juden und Glaubenden, Gutes und Böses unterschieden und den gemischten Charakter des menschlichen Willens immer anerkannt.

Weil der Mensch durch seinen Verstand den guten Willen Gottes sieht und seine verpflichtende Kraft erkennt, stimmt er dem Gesetz Gottes zu und hat seine Freude an ihm. Er kann deshalb das Böse hassen, das Gute begehren und tut dies sogar dann, wenn er das Böse tut. Daß sich das Vollbringen des Guten als unerreichbar erweist, bedeutet nicht, daß der gute Wille schlechthin jeder Tat beraubt sei und nur zu einem ohnmächtigen Wunsch verdorre. Es kann sich ein redlicher Unwille dem Bösen widersetzen, ein ernsthafter Wille das Gute begehren¹⁾. Parallel mit diesem Satz wird dem Gewissen die verpflichtende Macht zuerkannt und für dasselbe ein unbedingter Gehorsam verlangt²⁾. Der Frage, ob die Vorstellungen, aus denen unsere moralischen Urteile bestehen, richtig seien, gab Paulus erst den zweiten Platz. So, wie sie sind, verpflichten sie den Menschen, solange er sie hat³⁾, Kein fremdes Gewissen kann an die Stelle des eigenen

¹⁾ Röm. 7, 15—23. 14, 5. — ²⁾ Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Kor. 8, 7. 10, 10, 29. 2 Kor. 1, 12. 4, 2. 5, 11. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 15. —

³⁾ An sich ist nichts in der Natur unrein; wer aber etwas für unrein hält, muß es meiden, Röm. 14, 14. An sich ist das Götterbild nichts; wer es aber für einen Gott hält, sündigt, wenn er es als nichtig behandelt, 1 Kor. 8, 7.

treten; jeder soll der ihm erkennbaren Wahrheit gehorsam sein. Darum verschafft uns der Verstand eine unzerreißbare Gebundenheit an das göttliche Gesetz. Während die Blendung der vom Verstand geformten Gedanken dem Menschen einen schweren Verlust zufügt, den ihm der Satan dazu bereitet, damit er das Evangelium nicht annehme, ist die Bewahrung der Gedanken im Christus die unentbehrliche und unschätzbare Wohltat, die uns Gott deshalb gewährt, weil er Frieden mit uns hält¹⁾.

Wäre Paulus in seinem Gedankengang durch gnostische Motive bestimmt, so hätte ihn die Frage, wie denn das Fleisch seine uns bedrückende Art erhalten habe, tief bewegt. Es existiert aber darüber bei ihm keine Aussage. Damit, daß er die Glieder mit der Erde zusammenstellt und der aus der Erde stammenden Art Adams die himmlische Art Jesu gegenüberstellt, ist der Satz nicht begründet, daß er den Zustand des Fleisches, aus dem das verwerfliche Gelüsten und Widerstreben gegen Gott folgt, aus Gottes Schöpfung abgeleitet habe. Die reine, vollständige Verneinung, mit der Paulus alles, was er Sünde hieß, abstieß, verbot ihm Theorien, die die Sünde in das göttliche Schaffen einschließen. Er dehnte freilich die alles umfassende Herrschaft Gottes ernst auch auf die verwerflichen Zustände aus, aber nur so, daß er sie aus dem richterlichen Walten Gottes ableitete, das dem Sünder seine Sünde zur Strafe macht²⁾. Da er die fleischliche Art des Menschen mit seiner Sterblichkeit verbindet und den Tod durch die Sünde in die Welt eintreten läßt, kann man im Fall des ersten Menschen den Vorgang vermuten, durch den der Leib seine den Menschen verderbende Allmacht erhielt. Aber auch in dieser Richtung fehlt jede Aussage. Es wird hier an einer besonders sichtbaren Stelle deutlich, wie sorgsam Paulus bei aller furchtlosen Kühnheit, die er in sein Denken legte, die Grenzen beachtete, innerhalb deren er sich die Erkenntnis gewährt sah. Kecke Theoriebildung war nicht seine Sache. Er will der Christenheit zeigen, was sie jetzt in der ihr gegebenen Lage zur Ausrichtung ihres Berufs zu bedenken hat. Dazu gehört, daß sie sich die Gebundenheit ihres inwendigen Lebens an ihre Leiblichkeit nicht verberge und sich nicht auf Träume einlasse, als wäre sie nicht Fleisch. Wie aber dieser Zustand entstand, diese Frage mag den Gnostiker tief bewegen; Paulus hat sie als entbehrlich beiseite gestellt. Hier werden auch die Gründe liegen, die es bewirkten, daß die im Pharisäismus beliebte Verwendung von

¹⁾ 2 Kor. 3, 14. 4, 4. 11, 3. Phil. 4, 7. — ²⁾ Röm. 1, 24. 26. 28. 9, 17. 18. 22. 11, 7. 25.

Genes. 6, 5, die für den menschlichen Zustand die Formel »die böse Art« schuf, bei Paulus nicht sichtbar wird. Paulus hat das Böse von Gottes Schaffen gänzlich abgetrennt. Während die pharisäische Formel das Verwerfliche am Menschen als einen von ihm erlittenen Zustand beschreibt, gegen den er ohnmächtig sei, drücken die paulinischen Formeln unsere Ohnmacht im Kampf mit dem Bösen nie so aus, daß sie bloß ein Gefühl der Schwäche und des Schmerzes begründen, sondern immer so, daß sie uns unseren bewußten, eigenen Anteil am Bösen vorhalten und dadurch die gegen uns selbst gerichtete, willensstarke Reue erzeugen. Das Fleisch knechtet uns dadurch, daß es uns selbst bewegt und unsere Gedanken und Entschließungen bestimmt. Vom Fleischesgedanken aus kommt deshalb Paulus nicht zur Beschuldigung Gottes, nicht zu einem spekulativen Dualismus, der den Weltbestand für unsere Sünde verantwortlich macht, sondern lediglich zum Buß- und Glaubensakt, mit dem wir uns selbst als schuldig preisgeben und den Christus als unsere Gerechtigkeit erfassen. Die pharisäische Beschreibung der »bösen Art« begünstigte dagegen einen unsittlichen Quietismus, der sich mit seiner Ohnmacht entschuldigte.

d) Die vorchristlichen Parallelen zum Kampf des Paulus gegen das Fleisch.

Durch die Geschichte des griechischen Denkens hatte das Urteil große Verbreitung erhalten, daß zwischen dem natürlichen und dem persönlichen, dem körperlichen und dem geistigen Vorgang ein Streit bestehe. Daraus waren verschiedene halb wissenschaftliche, halb religiöse Systeme entstanden, die in der Ausbildung eines abstrakten Gottesbegriffs und in der asketischen Lebensführung diesen Zwiespalt darstellten und zu überwinden suchten. Daher finden wir auch in der jüdisch-griechischen Theologie den Gegensatz zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren und dem Gedachten, zwischen der Körperlichkeit und der reinen Vernunft, wobei als der praktische Ertrag der Lehre entweder die Überlegenheit der Vernunft mit stoischen Formeln gepriesen und die Beherrschung der sinnlichen Triebe von ihr verlangt wurde oder sich eine skeptische Stimmung einstellte, die durch Askese das sinnliche Vorstellen und die natürlichen Triebe zu hemmen suchte, um sich dadurch für das mystische Erlebnis der göttlichen Wirkung vorzubereiten¹⁾. Nach einer verbreiteten

¹⁾ Die stoische Form der griechisch-jüdischen Theologie stand dem Pharisäismus näher und war darum vermutlich in den griechischen Syna-

Theorie entstand in Paulus die Verurteilung des Fleisches durch die Einwirkung und das Vorbild dieser Theologien, die ihm sowohl in der griechischen Synagoge als bei heidnischen Griechen ohne Zweifel oft begegnet sind.

Bei Paulus fehlt aber jede Wendung des Dualismus in das Universale, durch die die Natur oder wenigstens die Körperwelt als Gesamtheit zum Gegenstand der Betrachtung und Beurteilung wird. Während der griechische Gedanke das Verhältnis zwischen dem Begriff und dem Ding, zwischen der Vernunft und der Materie immer als ein kosmologisches und kosmogonisches Problem behandelte, von dem der Mensch deshalb berührt werde, weil er ein Stück der Natur ist, hat Paulus den Begriff Materie überhaupt nicht. Er redet nirgends von der Stofflichkeit oder Gedehntheit, die das Merkmal der Materie herstellt, sondern einzig von einem ganz bestimmten Stoff, vom Fleisch, das unsere Knochen bekleidet und unser Blut in sich trägt, und auch von ihm häufig so, daß er dabei an die Beschaffenheit unseres Leibes ohne jeden Gegensatz denkt¹⁾. Verbindet sich mit der Formel »Fleisch« ein mißbilligendes Urteil, dann ist dabei einzig an den Menschen gedacht. Es war somit ein Mißgriff, wenn in seinen Sätzen das Fleisch der Materie gleichgesetzt wurde. Wenn er mit dem Fleisch den Leib und die Glieder abwechseln läßt, so macht er auch dadurch deutlich, daß er den Gegensatz nicht kosmologisch, sondern in voller Bestimmtheit anthropologisch faßt. Durch die Ablehnung der mit seinem Urteil verwandten griechischen Gedanken hat Paulus eine glänzende kritische Leistung vollbracht, da er das Problem aus der spekulativen Weite und Träumerei, die es bei den Griechen hatte, heraushob und auf den Punkt beschränkte, wo es unmittelbar unser Selbstbewußtsein trifft²⁾.

Aber auch in der Begrenzung des Gedankens, die ihn nur zum Verständnis unseres eignen Verhaltens benützt, entsteht sofort wieder eine wesentliche Verschiedenheit von den griechischen Frommen und den Theologen der Synagoge, weil die logische Frage, was die sinnliche Wahrnehmung leiste und wie sich der Begriff zu ihr verhalte, Paulus gar nicht bewegte. Zur Erkenntnistheorie hat sein Urteil über das Fleisch nur indirekte

gogen die verbreitetste. Typisch für sie ist die Predigt über die Autonomie der Vernunft (Viertes Makkabäerbuch). Den anderen Typus zeigt Philo. —

¹⁾ Röm. 9, 3. 11, 14. 15, 27. 1 Kor. 5, 5. 7, 28. 9, 11. 10, 18. 2 Kor. 3, 3. 4, 11. 7, 1. 5. 12, 7. Gal. 2, 20. 4, 14. Phil. 1, 22. 24. Eph. 5, 29. 31. 6, 5. Kol. 1, 24. 2, 1. 5. 3, 22. Philem. 16. — ²⁾ Schon in der Synagoge erweckten die kosmologischen und erkenntnistheoretischen Teile der Theorie kein ernsthaftes Interesse mehr; dieses richtete sich nur auf ihre praktischen, ethischen Erträge.

Beziehungen; da er mit ihm das menschliche Wollen und Handeln beschreibt, trifft es allerdings auch unser Denken, das mit unserem Willen zum einheitlichen Lebensakt verbunden ist¹⁾. Dagegen bleibt Paulus die Frage, aus welchen Quellen unsere Erkenntnisse entstehen, völlig fremd. Damit verschwindet noch ein weiterer wichtiger Bestandteil der griechischen Lehre, der Widerstand, denn sie unserem Empfinden entgegenstellte. Sie schmähte, weil unser Empfinden mit unwiderstehlicher Macht das Begehren erweckt, die Lust und haßte den Schmerz. Von der Dressur des Empfindens, die die Unbeweglichkeit des seelischen Lebens anstrebte, bleibt aber Paulus ganz frei; er trug die Tiefen der Freude und des Leids in sich, unberührt von der Angst, daß sie ihn verderben könnten. Aber auch dann, wenn die Vergleichung der paulinischen Sätze mit den vorchristlichen nur auf die ethischen Urteile beschränkt wird, entsteht zwischen ihnen dadurch ein tiefer Gegensatz, daß Paulus am Fleisch nicht die Sinnenfälligkeit, nicht die Materialität, nicht seine aus der Natur stammende Art für sich und isoliert vom seelischen Vorgang bekämpfte, sondern einzig so vom Fleisch sprach, wie es das Ich des Menschen gestaltet und sein Denken und Wollen erzeugt und beherrscht. Paulus hat nicht gegen ein Fleisch gestritten, das an sich nach einer ihm angeblich anhaftenden Qualität im Gegensatz zu Gott stehe, sondern gegen dasjenige Fleisch, durch das er selber ist, was er ist, weil er seine Wirkung stets in sich erlebt. Darum sind es gerade nicht die auswendigen, sondern die inwendigen, nicht die materiellen, sondern die seelischen, nicht die natürlichen, sondern die ethischen Wirkungen des Fleisches, die sein Urteil trifft, und dieses erreicht nicht nur einen Teil des Menschen, nicht nur seine niedrige, tierische, natürliche Hälfte, sondern erfaßt unseren ganzen Lebensstand, an den Paulus einen anderen Maßstab als die Griechen angelegt hat. Er mißt ihn nicht an dem, was er in sich selbst als sein höheres Wesen findet, sondern am Gottesgedanken; denn das Merkmal Gottes und der Träger seines Wirkens ist der Geist; das Fleisch ist dagegen das Merkmal des Menschen in seiner Verschiedenheit von Gott. Daher hat Paulus die Erinnerung an die fleischliche Art des Menschen auch gegen die griechischen Bestrebungen als Waffe benutzt, weil er mit dem Fleisch auch all das verneinte, was die nach griechischer Weise Frommen ihre Vernunft und Tugend hießen²⁾.

¹⁾ Fleischliche Weisheit 1 Kor. 1, 26. 2 Kor. 1, 12; Verstand des Fleisches Kol. 2, 18; nach dem Fleisch kennen 2 Kor. 5, 16. — ²⁾ Vgl. die Verhandlung mit den Korinthern 1 Kor. 1, 26. 3, 1—4. ■ Kor. 1, 12. 17. 5, 16. 10, 2—4. 11, 18.

Das wird dadurch bestätigt, daß der paulinische »Geist« kein Gegenstück zur griechischen »Vernunft« ist, weil er ihn nicht als den natürlichen Besitz des Menschen, nicht als seine höhere Natur vorstellt, die er der niederen in uns entgegengesetzte, sondern der Mensch bekommt den Geist vom Christus durch dessen Gegenwart bei ihm. Damit fällt die Vergleichbarkeit des griechischen Gegensatzes mit dem, auf den Paulus achtet. Auch daran, daß Paulus unsere fleischliche Art mit unserer Sterblichkeit verbindet, zeigt sich, daß die Kategorie Stofflichkeit nicht hieher gehört. Der, dem die Stofflichkeit des Leibs Sorge machte, sah im Sterben den erwünschten Vorgang und in der Sterblichkeit des Leibs einen Vorzug, weil dadurch der Kerker der Materie gesprengt und die gebundene Seele frei wird. Paulus hat dagegen die Sterblichkeit des Leibs mit der Unordnung und Schwachheit unseres Willens verbunden und sich nach einem unsterblichen Leib gesehnt.

In der Christologie oder der Eschatologie sucht man vergebens nach den Konsequenzen, die ein physiologischer Dualismus dort notwendig hervortreiben müßte. Der paulinische Christus ist nicht doketisch gedacht und stößt die Körperlichkeit nicht von sich ab, sondern lebt im Fleisch so, daß er die Sünde nicht kennt¹⁾. Eine Deutung der Kreuzeslehre, die seine Heilsamkeit auf die Vernichtung des Körpers Jesu begründete, wäre offenkundig falsch. Der verklärte Zustand bringt nicht ein rein geistiges Dasein hervor. Die Ethik des Paulus weiß ebenfalls von diesem Dualismus nichts; denn er ordnet seinen Verkehr mit der Natur nach der Freiheitsregel.

Die Verbindung, in die Paulus den Geist mit der Herrlichkeit und dem Licht bringt, trägt den Schluß nicht, daß er an den Gegensatz zwischen dem groben Stoff des Fleisches und einem feinen, lichtartigen Stoff denke, den er Geist heiße, der vom Christus ausgehe und in die Glaubenden hineintrete. Wenn er die Schrift und den Geist nebeneinandersetzt und von der Schrift sagt, sie töte, vom Geist, er mache lebendig, so ist seine Meinung sicher entstellt, wenn wir der tötenden Schrift einen lebendig-machenden Äther gegenüberstellen²⁾. Denn die tötende Wirkung der Schrift ist nicht an einen Stoff gebunden, sondern tritt deshalb ein, weil sie den göttlichen Willen ausspricht; ebenso gibt der Geist deshalb das Leben, weil er, wie Paulus ausdrücklich sagt, ein Gesetz in sich hat, das den inwendigen Bestand des Menschen erfaßt und bestimmt³⁾. Von Mose sagt Paulus mit

¹⁾ Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. Eph. 2, 14. Kol. 1, 22. 1 Tim. 3, 16. — ²⁾ 2 Kor. 3, 6.

³⁾ Röm. 8, 2.

dem Pentateuch, daß sein Gesicht nach dem Verkehr mit Gott glänzte. Hier denkt er an ein Leuchten, das mit physischen Vorgängen vergleichbar war. Dann stellt er sich selbst über Mose als höherer Herrlichkeit teilhaft, weil der Herr der Geist ist und deshalb Freiheit schafft und er mit aufgedecktem Angesicht seine Herrlichkeit spiegelt¹⁾. Hat er nun damit wirklich einen naturartigen Vorgang beschrieben und versichert, daß in ihn eine wunderbare Lichtmaterie ein- und wieder von ihm ausströme? Vom Glanz des Paulus sah man nichts und doch soll er ihn als einen physischen Vorgang beschreiben. Wir erhalten »unsichtbares Licht«; vom Standort des Paulus aus war dies sicher ein konfuser Gedanke. Freilich, einst beim Ende, wenn der Herr sichtbar wird, dann wird man auch die Herrlichkeit des Paulus sehen. Aber die Aussage ist nicht zur Eschatologie hingewandt, sondern sagt von seiner Person und Arbeit, daß ihm eine Herrlichkeit eigen sei, die größer als die sei, die Mose gegeben war, und er drückt ihren höheren Wert gerade dadurch aus, daß sie durch den Geist entstehe. Damit hat er den Gedanken von der physischen Vorstellungsreihe weggehoben. Real ist ihm diese Herrlichkeit zweifellos und ihre nächste Analogie hat sie im Licht. Damit stehen wir aber nicht beim Dogma von einem feinen Lichtstoff, den Paulus »Geist« genannt habe.

Der Dualismus, den Paulus bei der Beurteilung des Menschen verwendet, ist nicht von dem zu trennen, der in der Regierung Gottes durch die Sendung des Christus und des Gesetzes entsteht. Das Gesetz und das Fleisch, der Christus und der Geist gehören zusammen. Dieser Gegensatz ergab sich aber nicht aus der platonischen oder stoischen Askese, die nichts anderes verwandte als wieder ein eigenartig bestimmtes, verfeinertes Gesetz, erwuchs auch nicht aus dem Abscheu vor dem groben Stoff und der Bewunderung der feinen Lichtmaterie, sondern entstand aus den geschichtlichen Vorgängen, die Paulus den göttlichen Willen enthüllten.

Darum stehen die Sätze der palästinischen Apostel über das Fleisch den Aussagen des Paulus weit näher als irgend eine Parallele aus Seneka oder Philo. Jakobus gibt der den Menschen angreifenden Lust ihren Ort in den Gliedern und nennt die aus uns selbst stammenden Gedanken eine seelische Weisheit. Im Streit mit den Gnostikern stellt sich die Frage so, ob sie Geist haben oder bloß seelisch seien, und sie werden deshalb verworfen, weil sie die Begierden des Fleisches pflegen. Bei Johannes und bei Petrus ist die fleischliche Begierde das Merkmal des

¹⁾ 2 Kor. 3, 7—18.

Heiden und der Welt; den Gegensatz zu ihr bildet der der Gemeinde verliehene Gottesdienst, der geistlich ist¹⁾. In diesen Sätzen kommt das Motiv ans Licht, das der aufmerksamen Erwägung, was das »Fleisch« hervorbringe, für die Beurteilung des menschlichen Verhaltens die durchschlagende Wichtigkeit gab. Weil »Geist« und »Fleisch« die Verschiedenheit der göttlichen von der menschlichen Art aussprachen, war der Christenheit damit, daß sie von sich aussagte, daß sie den Geist habe und Gottes Wirkung in ihrem inneren Leben empfangen, der starke Antrieb gegeben, auf den Gegensatz zu achten, der sich dadurch im inwendigen Vorgang sichtbar macht. Von demjenigen Denken und Wollen, das als Gottes Gabe beurteilt wird, hebt sich scharf dasjenige Denken und Begehren ab, das aus dem natürlichen Bestand des Menschen stammt, und dieses wird dadurch nach seinem Ursprung und Wert gekennzeichnet, daß es dem Fleisch überwiesen wird. Nur insofern findet sich ein griechisches Element im Fleischesgedanken des Paulus, als er ihn mit derselben Kraft des Denkens, die ihm für die Evangelisation der Griechen unentbehrlich war, bei sich bewegte. Sie führte ihn dazu, die Aufmerksamkeit auf die Abhängigkeit unseres Wollens von unserem natürlichen Zustand zu richten, wodurch er für die menschliche Bedürftigkeit eine Formel erreichte, die alle Menschen und alles im Menschen umfaßte und den Wert der Gabe des Christus allen erkennbar machte. Insofern hing es freilich mit der griechischen Arbeit des Paulus zusammen, daß er in der Beschreibung des Fleisches einen alle erreichenden Antrieb zum Glauben sah.

e) Der Streit gegen das Gesetz.

Paulus gab seinem Urteil über den menschlichen Zustand dadurch eine wesentliche Vertiefung, daß er im Gesetz denjenigen göttlichen Willen sah, unter den alle gestellt sind. Dadurch, daß uns Gott seinen Willen in der bestimmten Form eines göttlichen Gebots vorlegt, erhält das Widerstreben gegen ihn eine gesteigerte Bösartigkeit. Nun wird die Sünde zur Übertretung²⁾. Während die Sünde ohne das Gebot tot, also ohne

¹⁾ Jak. 4, 1. 3, 15. Jud. 8, 19. 1 Joh. 2, 16. Ev. Joh. 3, 6. 1 Petr. 2, 11. 5. Die sprachliche Vorbildung zum paulinischen Fleisch und Geist liegt im biblischen und palästinischen Gegensatz zwischen Fleisch und Geist. Bei Paulus geschieht die Beschneidung am »Fleisch«, Röm. 2, 28. Eph. 2, 11. Kol. 2, 13; das ist befestigter palästinischer Sprachgebrauch; dasselbe gilt von der Formel »Fleisch und Blut«, 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16, und »alles Fleisch«, Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. Gal. 2, 16. — ²⁾ Röm. 2, 23. 25. 27. 4, 15. 5, 14. Gal. 2, 18. 3, 19.

Wirkung, bleibt, wird sie dann, wenn das Gebot zum Menschen kommt, lebendig, also wirksam¹⁾. Durch das Gebot stellt sich seine Beziehung zu Gott nicht nur durch sein Denken her, so daß es ihm überlassen bliebe, was er mit der ihm gegebenen Wahrheit beginne; Gott nimmt vielmehr durch sein Gebot seinen Willen für sich in Anspruch und legt ihm die Pflicht zum Gehorsam auf. So wird aus dem Widerspruch gegen das Gute die bewußte, persönliche Auflehnung gegen Gott. Der gesteigerten Intensität des Vorgangs entspricht eine verstärkte Wirkung. Daß die Sünde ohne das Gebot tot ist und keine Wirkungen erzeugt, beruht darauf, daß sie ohne das Gesetz nicht angerechnet wird²⁾. Ist sie aber als Bruch des göttlichen Gebots vorhanden, dann bestimmt sie das Geschick des Menschen; nun tötet sie ihn, weil er bei der Übertretung des göttlichen Gebots behaftet wird und der zum bewußten Streit gesteigerte Ungehorsam über den Menschen die Verwerfung bringt. Das Gesetz bewirkt also, daß der Mensch die Sünde kennt, nicht nur so, daß das schon vorhandene Böse sichtbar wird, sondern so, daß das Gesetz den Streit des Menschen gegen Gott verschärft und nun auch seine unheilvollen Folgen über den Menschen bringt. Die beiden Sätze, daß die Sünde ihn töte und das Gesetz ihn töte, erklären sich gegenseitig. Würde das Gesetz nicht über den Bösen das Todesurteil sprechen, so würden wir am Bösen nicht sterben, und wenn die Sünde das Leben nicht zerstörte, so würde uns das Gesetz nicht den Tod zuteilen. Damit ist die weitere Erkenntnis gewonnen, daß das Gesetz Gottes Zorn bewirke; denn es tötet deshalb, weil Gottes Unwille den trifft, der es bricht. Das Wort des Zorns, das die Gemeinschaft aufhebt, ist der Fluch. Daher spricht das Gesetz den Fluch Gottes aus, den Paulus nicht bloß als Drohung versteht, sondern wie alles, was von Gott ausgeht, als eine wirksame Macht betrachtet. Weil das Gesetz den Menschen unter den göttlichen Zorn und Fluch stellt, darum ist die Stunde, in der er mit dem Gebot zusammentrifft, die, in der er stirbt³⁾. Darin, daß das Gesetz Sünde, Tod und Zorn bewirkt, besteht sein von Gott ihm zugewiesenes Amt. Paulus stellt nicht bloß die Tatsache fest, daß der Mensch das göttliche Gebot übertritt, sondern bewährt die Kraft seines Gottesgedankens dadurch, daß er den vom Gesetz bewirkten Tatbestand als seinen von Gott ihm gegebenen Zweck versteht⁴⁾. Was durch das Gesetz entsteht, ist nicht eine Vereitelung seiner Absicht, sondern macht sichtbar, wozu es da ist,

¹⁾ Röm. 7, 7—10. — ²⁾ Röm. 4, 15. 5, 13. — ³⁾ Röm. 3, 20, 4, 15. 2 Kor. 3, 6. 9. Gal. 3, 13. — ⁴⁾ Röm. 3, 19. 20. 5, 20. Gal. 3, 19.

da es wie jeder Bote Gottes eben das tut, wozu es gesandt ist. Mit der Bestreitung oder Schmähung des Gesetzes haben diese Sätze des Paulus nichts gemein. Das Gesetz bringt vielmehr diese Wirkung deshalb hervor, weil es heilig ist und den guten Willen Gottes kundmacht. Darin besteht und zeigt sich die unheilvolle Art der Sünde, daß sie aus dem Guten den Anlaß zum Bösen, aus der Gabe Gottes den Grund zur Feindschaft gegen ihn, aus dem, was uns das Leben gäbe, das Todesmittel macht¹⁾. Damit ist nicht nur dem Juden gezeigt, wie er sein Verhältnis zu Gott aufzufassen hat, sondern allen. Denn auch die Völker haben den Gott über sich, der das will, was das Gesetz sagt. Bloß von einem jüdischen Gesetz Gottes sprach Paulus nicht, sondern er hielt das Gesetz, weil es Gottes Willen kundtut, für die über allen stehende Macht. Indem das Gesetz zum Juden spricht, unterweist es den Menschen über das, was vor Gott gerecht ist. Das Gottesbewußtsein des Paulus ließ nie begrenzte Fassungen des göttlichen Willens und Wirkens zu. Darum wird ihm auch in der Betrachtung des Gesetzes seine nationale Bestimmtheit nicht zum Hauptpunkt. Das Gesetz ist dem Juden gegeben, weil er Mensch ist, richtet, was am Begehren und Handeln des Menschen verwerflich ist, und tut kund, wozu der Mensch vor Gott verpflichtet ist. Da auch der Grieche das tut, was das Gesetz verwirft, trifft das Urteil des Gesetzes über den jüdischen Sünder auch ihn.

Darum ist der, der ohne Gesetz gesündigt hat, nicht unschuldig und vom Gericht nicht frei, sondern geht, wie es seiner Sünde wegen nötig ist, unter²⁾. Der Satz, daß die Zurechnung der Sünde vom Bestand des Gesetzes abhängt, hat nicht den Sinn, daß der böse Wille erst durch die Satzung des Gesetzes verwerflich sei. Er ist es durch sich selbst und steht immer und überall unter Gottes Verneinung und dies wird durch das Gesetz ausdrücklich bezeugt. Es spricht den Willen Gottes aus, das Böse nicht straffrei zu lassen. Freilich steigert sich für den Juden dadurch die innere Not, daß das Gesetz seine Bosheit richtet und ihm seinen Gegensatz gegen Gott enthüllt. Aber der Zustand des Heiden, dessen Sünde unerkannt und ungehindert wächst, ist vollends unheilvoll. Im gesetzlosen Zustand, in der Anomie, sah Paulus nie ein Glück, nie das, was die Hilfe bringt. Nicht durch die Flucht vom Gesetz weg in die Anomie hinunter, sondern nur durch die Befreiung von ihm durch den Eintritt in die Gemeinschaft mit dem Christus kann dem Menschen die Hilfe kommen.

¹⁾ Röm. 7, 12. 13. — ²⁾ Röm. 2, 12.

Sodann hat das Gesetz auch deshalb für den Heiden die größte Wichtigkeit, weil es ihn von Israel trennt und der Zaun zwischen der heiligen Gemeinde und der übrigen Menschheit ist. Es macht die Heiden zu Fremden, nimmt ihnen das Bürgerrecht in der heiligen Gemeinde und schließt sie somit vom Anteil an Gottes Gaben aus. Die paulinischen Sätze über das Gesetz werden unvermeidlich entstellt, wenn wir uns nicht die feste Verbundenheit verdeutlichen, in der für Paulus Gott zur vorchristlichen Gemeinde stand. Nach seiner Meinung kann niemand Gott von seiner Gemeinde trennen; man hat Gott in der Gemeinde, und da das Gesetz den Heiden von ihr trennt, bedarf er, damit ihm der Zugang zu Gottes Gnade verschafft werde, die Befreiung vom Gesetz¹⁾.

Die theologische Richtung der paulinischen Lehre vom Gesetz hat bewirkt, daß es ihm nicht zu einem besonderen Anliegen wird, im geistigen Besitz der Heiden Analogien zu dem aufzuzeigen, was das Gesetz für Israel feststellt. Der Hauptpunkt bleibt, daß die Herkunft des Gesetzes von Gott ihm die alle beherrschende Macht verleiht. Immerhin findet diese Überzeugung darin ihre Bestätigung, daß das geistige Leben des Menschen überall dem der Juden ähnlich ist. Alle empfinden die verpflichtende Art der sittlichen Normen und wissen, daß das Böse des Todes wert macht, weil der Bosheit die totale Verneinung gebührt, die ihrem Täter das Recht an das Leben nimmt²⁾. Daher kann auch jeder die Kreuzestat Jesu verstehen; ihre Voraussetzung, daß Gottes Recht die Sünde schlechthin verwirft und ihr den Tod zuordnet, ist auch dem Heiden bekannt.

f) Die Macht des Satans.

Die Not und Gefahr der Bosheit besteht weiter darin, daß sie den Menschen dem Satan und den ihm dienenden Geistern untergeben macht³⁾. Die Tatsache ist aber lehrreich, daß Paulus bei den lehrhaften Darstellungen der Sünde im Römerbrief ihre Beziehung zum Satan nicht besprach, weder wenn er die Schuld des Heiden, noch wenn er die Obmacht des Fleisches erläutert. Er hat damit bewährt, daß er sein Denken gegen den Intellektualismus verschloß. Wenn er die Sünde in ihrem ganzen Umfang enthüllen oder gar ihren Ursprung erklären wollte, so spräche er auch von der jenseitigen Bosheit und von ihrem Einfluß auf den sündigen Zustand der Menschheit. Er

¹⁾ Eph. 2, 11. 12. 14. Wer das Judentum für religiös wertlos erklärt, denkt von Paulus so verschieden, daß er ihn kaum mehr verstehen wird. —

²⁾ Röm. 1, 32. 2, 14. — ³⁾ Eph. 2, 2. 2 Kor. 4, 4.

will aber mit jeder Betrachtung der Sünde einzig die Reue und den Glauben bewirken, durch die der Mensch seinen boshaften Willen verwirft und sich der Gerechtigkeit Gottes unterwirft, und dazu führt ihn die Wahrnehmung des Tatbestandes, der in seinem eigenen Bewußtsein sichtbar wird, nicht die Erwägung der Geheimnisse, die durch die Beziehung der Menschheit zur jenseitigen Geisterwelt entstehen. Den Tod hat Paulus als einen Herrscher und als den mächtigsten Feind des Christus beschrieben¹⁾; aber die Identität der den Tod wirkenden Macht mit dem Verkläger hat er nirgends ausgesprochen. Um die Heilsmacht des Kreuzes sichtbar zu machen, hat er das Ende Jesu nirgends als ein Ringen mit dem Satan dargestellt, sondern es nur mit denjenigen Mächten in Verbindung gebracht, die für unser Auge erkennbar sind, mit dem menschlichen Fall, dem Tod, dem Fleisch und dem Gesetz²⁾. Paulus dachte an den Satan vor allem dann, wenn in der Christenheit die Bosheit geschah. Er hat ihn als den Widersacher des Christus vor Augen, der sein Werk zu zerstören sucht³⁾. Darum hat er an die Verführung des ersten Menschen durch den Satan nicht dann erinnert, wenn Adam als der Anfänger der Sünde für die Menschheit beschrieben wird, sondern dann, wenn die stolze Gemeinde erkennen soll, wie die Gefahr des Falls ihr naht. Daß der Satan der Gott dieser Welt sei, wird nicht dann gesagt, wenn der Heide erkennen soll, warum er sich glaubend an den Christus wenden muß, sondern dann, wenn gnostischer Übermut das Evangelium verachtet. Wenn es gilt, Vergebung zu gewähren, dann wird an den Widersacher erinnert, der gegen jede Lieblosigkeit der Gemeinde Gottes Recht anrufen wird. Zeigen sich in seinem eigenen inneren Leben Störungen, die imstande sein könnten, seinen Glauben zu vernichten, so spürt er darin den Faustschlag eines vom Satan gesandten Engels, und wenn sich gegen seine Arbeit Hindernisse über Hindernisse auf türmen, sprach er vom unsichtbaren Feind.

4.

Der Kampf mit dem Juden.

a) Die jüdische Not.

Als Paulus in die Gemeinde Jesu trat, war das Ringen zwischen der Judenschaft und der Christenheit bereits im vollen

¹⁾ 1 Kor. 15, 26. — ²⁾ Zu Kol. 2, 15 vgl. S. 416. — ³⁾ Röm. 16, 20. 1 Kor. 5, 5. 7, 5. 2 Kor. 2, 11. 6, 15. 11, 3. 14. 12, 7. Eph. 4, 27. 6, 11. 1 Thess. 2, 18. 1 Tim. 1, 20. 3, 6. 7. 5, 15.

Gang. Seine Bekehrung war ja selbst ein Teil dieses Kampfes, in den er sofort eintrat und der ihn bis zu seinem Ende beschäftigt hat. Der entscheidende Gedanke, der ihn bei diesem Kampf leitete, war ihm durch die Arbeit Jesu gegeben und Paulus hat ihn unverletzt bewahrt: der Jünger Jesu hat Israel zur Buße zu berufen. Nicht die Meinungen des Juden werden kritisiert, sondern der Angriff trifft sein Verhalten, seinen Willen. Aus der Frage: ob Judentum ob Christentum, hat Paulus nicht eine Lehrfrage gemacht. Noch ein weiterer wichtiger Punkt war schon durch das Verhalten Jesu bestimmt: Paulus findet die Schuld der Juden nicht erst in ihrer Verwerfung Jesu und in ihrer Mißhandlung der Kirche, sondern schon in ihrer jüdischen Frömmigkeit. Die Abweisung Jesu versteht er als eine Folge der Verfehlung, die der Jude als Jude gegen Gott begeht.

Die Not des Juden, die es ihm verwehrt, bei seinem Judentum zu bleiben und seine Hoffnung auf das Gesetz zu stellen, entsteht daraus, daß er es übertritt, weshalb auch am Juden die richtende Macht des Gesetzes offenbar wird. Wieder wie in den Anfängen, als der Täufer und als Jesus der Gemeinde das Bußwort sagten, werden auch von Paulus nicht zuerst oder einzig die religiösen Verirrungen der Judenschaft vorgehalten, sondern die Entscheidung fällt wieder an der zweiten Tafel des Dekalogs. Nicht eine einzige Stelle liegt vor, in der Paulus am Gottesgedanken oder an der Vorstellung von Gottes Herrschaft oder am Christusgedanken den Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Überzeugung aufzeigte, sondern die entscheidende Tatsache, an der das Judentum zerbricht, ist, daß das Judentum den Juden nicht davor zu bewahren vermag, daß er stehlen und ehebrechen kann¹⁾. Deshalb gilt dasselbe Urteil, das alle anderen trifft, auch ihm. Auch Paulus wendet sich mit dem Bußwort an die jüdische Gemeinde als Einheit; er hebt aus ihr nicht nur einzelne heraus, um sie zur Bekehrung aufzufordern. Keine Stelle liegt vor, die das Rabbinat auszeichnete als besonders verschuldet oder den Pharisäismus als besonders am Fall Israels beteiligt oder die auf den Unterschied zwischen der griechischen und der palästinischen Judenschaft hinwies. Die Gemeinde wird als eine fest verbundene Einheit betrachtet. Wie der Kampf gegen Jesus und gegen Paulus nicht als die Tat einzelner Juden, sondern als die Tat der Judenschaft verstanden wird, so widerlegt auch die Tatsache, daß sie in ihrer Mitte solche hat, die das tun, was das Gesetz richtet, den Ruhm der Gemeinde und ihren Anspruch auf Gerechtigkeit.

¹⁾ Röm, 2, 21. 22.

Paulus nimmt freilich an, daß jeder Jude solche Wahrnehmungen nicht nur an anderen, sondern auch an sich selber mache. Aber die Geltung des Bußrufs beruht für ihn nicht darauf, daß sich jeder Jude in derselben Deutlichkeit als Sünder erweise, sondern darauf, daß das Böse in der Judenschaft geschieht, obwohl sein Täter Jude ist und bleibt, so daß sich hier die Bosheit mit der Erkenntnis Gottes, mit dem Besitz des Gesetzes und mit der Zuversicht zu Gott vereint. Eine Frömmigkeit, die nicht davor schützt, daß die Bosheit geschieht, ist gerichtet.

Diese Polemik hat ihre Voraussetzung in der Gewißheit, daß Paulus im Christus den zeigen kann, der von der Bosheit erlöst. Ohne diese Zuversicht zerfielen sie. Paulus kann nur deshalb so zum Juden reden, weil er sich als den Diener der Gerechtigkeit weiß, da sich im Christus die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Die Schuld am Fall der Juden sucht Paulus nicht in ihrer nationalen Organisation; er sah vielmehr in der besonderen Gemeinschaft, die die Volksgenossen miteinander vereint, einen großen, von ihm immer hochgeschätzten Wert¹⁾. Ein Kampf gegen die nationale Verfassung Israels hätte bedeutet, daß er die Schuld am Fall des Juden dem Gesetz zuwies, das der alten Gemeinde ihre Verfassung gab. Paulus hat aber alles, was als Wort und Werk Gottes zu Israel kam, nicht nur nicht bestritten, sondern als den herrlichen Erweis der göttlichen Gnade mit der tiefsten Dankbarkeit verehrt. Wenn er an das denkt, was Gott Israel gab, dann findet er die höchsten Worte der Anbetung²⁾. Daher gibt es bei Paulus kein einziges Wort, das eine gottesdienstliche Handlung der Juden schilt. Das Urteil, daß die Werke des Gesetzes verwerflich seien, ist nicht paulinisch. Sein Satz, daß sich aus den Werken des Gesetzes die Rechtfertigung des Menschen nicht ergebe, darf nicht in den anderen Gedanken umgebogen werden, die Werke des Gesetzes seien sündlich³⁾. Dieser Satz trüge den Antinomismus in sich, während sich Paulus das Gesetz immer als Gottes Gesetz denkt und deshalb als die Macht beschreibt, die über das Geschick des Menschen entscheidet und Gottes Verhalten gegen ihn bestimmt. Er hat darum nie bestritten, daß der Jude fromm sei und für Gott eifere, und im Rückblick auf seine eigene jüdische Zeit seinen Pharisäismus nicht als seine Ver-

¹⁾ Röm. 9, 3. 16, 7. 11. 21. — ²⁾ Röm. 9, 4. 5. — ³⁾ Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. 3, 10. Röm. 9, 32 werden nicht „die Werke des Gesetzes“ als Sünden verworfen, sondern die Schuld des Juden besteht darin, daß er aus dem nach dem Gesetz von ihm getanen Werken seine Gerechtigkeit machen will,

sündigung, sondern als das für die vorchristliche Zeit richtige Verhalten beschrieben. Er sprach von seinem früheren Gottesdienst mit dem hohen Bewußtsein, das der entschlossene Gehorsam gegen das göttliche Gebot dem Pharisäer gab¹⁾. Was er damals hatte, war echtes Judentum, ein entschlossener und freudiger Gottesdienst. Das gilt aber von der jüdischen Frömmigkeit nur dann, wenn sie mit dem verglichen wird, was die anderen haben. Wird dagegen der Jude nicht neben andere Menschen, sondern vor das Gesetz, also vor Gott gestellt, dann wird offenbar, daß ihm sein Gottesdienst die Rechtfertigung nicht verschafft, ihm also nichts hilft, weil er sich durch seine Übertretung des Gesetzes den Tod zuzieht.

Diesen Satz begründet Paulus dadurch, daß er die Hoffnung für verwerflich erklärt, der Jude könne mit den Werken, die er im Gehorsam gegen das Gesetz zur Erfüllung des göttlichen Willens tut, seine Sünde entschuldigen. Er sah darin einen Widerspruch gegen das Gesetz und damit gegen Gott²⁾. Da das Gesetz das Böse unbedingt verwirft, kann der Mensch aus dem, was er zu seiner Erfüllung tut, nie eine Entschuldigung für seine Bosheit ableiten und seine Schuld nicht dadurch decken, daß er anderswo dem Gesetz gehorcht habe, als erwürbe er sich dadurch das Recht, ungestraft zu sündigen, und besäße nun ein Mittel, das Gott seine Bosheit wohlgefällig machte. Gilt das Gesetz, so gilt es ganz. Soll es da, wo der Jude es hält, seine Gerechtigkeit begründen, so begründet es ebenso gewiß da, wo er es übertritt, seine Schuld³⁾. Die Theorie des Rabbinate, wonach böses Handeln durch gutes Handeln aufgewogen werden kann und Gott schließlich berechnet, auf welcher Seite sich der Überschuß befinde, hat Paulus deshalb verworfen, weil sie gleichzeitig das Gesetz als Gottes heiligen Willen anruft, wenn das Werk des Gesetzes als Gerechtigkeit gelten soll, und es als nebensächlich entwertet, wenn seine Übertretung die Rechtfertigung nicht verhindern soll. Die Widerlegung dieser Theorie sieht Paulus darin, daß sie einen krummen Willen kundgibt, der das Böse rechtfertigen will⁴⁾. Das Gesetz muß hier dazu dienen, um die Sünde zu ermöglichen, indem das, was der Mensch an Gehorsam gegen das Gesetz aufzuweisen hat, ausreichen soll, um seine Sünde zu bedecken. Durch diesen Gedankengang hat Paulus seine Polemik gegen das Judentum auf die absolute Geltung der sittlichen Normen gestellt.

¹⁾ Röm. 9, 31. 10, 2. Gal. 2, 15. 1, 14. Phil. 3, 5. 6. — ²⁾ Gal. 3, 10. 12. Röm. 2, 1—11. 10, 5. — ³⁾ Röm. 3, 19. — ⁴⁾ Röm. 3, 7.

Wer die Sünde durch die neben ihr stehenden frommen Leistungen decken will, benützt die guten Werke zum eigenen Ruhm ¹⁾. Daher entsteht im Juden aus seiner Frömmigkeit ein aufgeblähtes Selbstgefühl, aus dem die Unbarmherzigkeit gegen die anderen folgt. Sich selbst entschuldigt er, die anderen richtet er ²⁾. Um sich rühmen zu können, intellektualisiert er die Frömmigkeit. Er studiert, predigt und richtet, das ist seine Religion ³⁾. Darum macht er das, was er nach dem Fleisch ist, zur Basis seiner Zuversicht. Die auswendigen Merkmale der Frömmigkeit ersetzen den inwendigen Dienst Gottes ⁴⁾. Nun wird sein Gottesgedanke unvermeidlich finster, da er nun statt auf die Gerechtigkeit Gottes auf die Parteilichkeit hofft. Im selben Moment, in dem er Gott als den Richter, somit als den Wirker der Gerechtigkeit anruft, mutet er ihm Ungerechtigkeit zu und leugnet den Satz, daß es bei Gott keine willkürliche Gunst gebe. An seinen Günstlingen soll Gott das Böse übersehen und ihnen ihre Werke als Verdienst anrechnen ⁵⁾. Das Ziel der göttlichen Güte, daß sie den Menschen vom Bösen trennen will, bleibt unverstanden; der Jude verhärtet sich an ihr ⁶⁾. Sein inwendiger Streit gegen Gott zeigt sich darin, daß er Gott nicht glauben will ⁷⁾. Dies kommt durch seine Verwerfung Jesu ans Licht. Paulus leitet aber die Unfähigkeit zum Glauben, die der Jude der Verkündigung Jesu gegenüber beweist, aus derjenigen religiösen Haltung ab, die er schon als Jude hat, daraus, daß er in seinem Gottesdienst einen selbstischen Willen legt, der für das Recht des Menschen gegen Gott kämpft, statt daß er nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes beehrte. Wie ihn sein selbstischer Wille dazu verleitet, das Liebesgebot des Gesetzes zu brechen und dem Nächsten Unrecht zu tun, so verführt er ihn auch dazu, daß er sich aus seiner Frömmigkeit seinen eigenen Ruhm bereitet und Gott sich untertänig zu machen versucht. Darum gilt ihm Gottes Verheißung nichts. Er versteht das Gesetz so, als ob es an Gottes Testament eine Bedingung angehängt habe, und meint, er sei schon als Kind Abrahams nach dem Fleisch auch Gottes Kind ⁸⁾. Seine starke Zuversicht zu Gott wird dadurch zum Übermut. Er fordert von Gott das Wunder und verweigert ihm ohne dieses das Vertrauen ⁹⁾. Da er die sittlichen Normen aus Gottes Verhältnis zu ihm beseitigt, verbietet er Gott sein richterliches Werk, und da es sich doch an ihm vollzieht und

¹⁾ Röm. 2, 17—20. 3, 27. Eph. 2, 9. — ²⁾ Röm. 2, 1. — ³⁾ Röm. 2, 21. — ⁴⁾ Röm. 2, 28. 29. Phil. 3, 3. — ⁵⁾ Röm. 2, 3. 11. — ⁶⁾ Röm. 2, 4. — ⁷⁾ Röm. 9, 32. 10, 3. 12—21. — ⁸⁾ Gal. 3, 15. 4, 21—28. Röm. 9, 6—13. — ⁹⁾ 1 Kor. 1, 22.

Gott auch an ihm offenbart, daß sein Zorn jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit trifft, murt er gegen Gott¹⁾. Paulus urteilte: der Jude müsse die Elemente der Frömmigkeit erst von Jesus lernen, sowohl die Unterwerfung unter Gott, die sich ohne Vorbehalt in seine Hand legt, als die Zuversicht zu Gott, die in seiner Verheißung mit Gewißheit ruht.

Daraus, daß Paulus gegen das Judentum mit den sittlichen Normen kämpfte, ergab sich, daß wir nicht eine einzige Ausführung über den Wert des alttestamentlichen Priesters, Opfers und Altars von ihm haben. Die Erwägung, daß die Diaspora am Gottesdienst im Tempel nur geringen Anteil hatte, erledigt die Frage nicht, da Paulus das Judentum als Ganzes beurteilt nach dem, was das Gesetz ihm verschafft. Wie er über die Einrichtungen dachte, durch die das Gesetz der Gemeinde die Vergebung ihrer Sünden anbot, sehen wir aus seiner Deutung von 1 Mose 15, 6 und Ps. 32, 1, sowie aus seinem Urteil über die Beschneidung, die er das Siegel heißt, das die Gerechtigkeit des Glaubens bezeuge²⁾. Im alttestamentlichen Opfer und Sakrament sah er nicht ein Werk des Menschen, sondern die Erweisung der göttlichen Gnade. Aus diesem Teil des Gesetzes entsteht nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern dadurch verkündet es Gottes Gerechtigkeit³⁾. Wer nach dem Willen des Gesetzes zum Altar tritt, erwirbt sich kein Verdienst und beruft sich nicht auf sein eigenes Werk, sondern sucht Gottes Erbarmen. Die Entscheidung, durch die sich der Jude vom Gesetz weg zum Christus wendet, verlegt Paulus aber nicht in die Frage, wie viel göttliche Gabe er jetzt schon besitze, sondern in die andere Frage, wie er selbst sich gegen den guten Willen Gottes verhalte. Er bemüht sich darum, daß der Jude in seinem Urteil über sich selbst klare sittliche Maßstäbe ohne Verkrümmung zur Anwendung bringe. Denn das Ziel, das er durch seine Bestreitung des Judentums erreichen will, ist die Begründung der Reue, die das Böse wegtut, und des Glaubens, der den gebenden Gott im Christus sieht.

Der Zusammenhang der Sätze, durch die Paulus den Juden bekämpfte, mit dem Bußwort Jesu ist offenkundig. Von Jesus her übernimmt er die Ablenkung des Kampfes vom Bereich der religiösen Theorie, so daß nicht das, was der Jude denkt und lehrt, ihn schuldig macht, sondern das, was er tut. Er sah wie Jesus in der Trennung der Lehre vom Werk den alles verderbenden Schaden der jüdischen Frömmigkeit. Von Jesus stammt

¹⁾ Röm. 3, 5—8. 9, 14—23. — ²⁾ Röm. 4, 1—8. 11. Gal. 3, 6—9. — ³⁾ Röm. 3, 21.

weiter die universale Fassung des Bußrufs, die ihn an die ganze Judenschaft mit Einschluß ihrer Gerechten richtet, weiter die absolute Fassung der sittlichen Norm, die alles Sündliche schlecht hin verwirft. Wie Jesus nicht zugab, daß die Unterlassung des verwerflichen Werks den verwerflichen Willen entschuldige, so gibt Paulus nicht zu, daß die Werke des Gesetzes seine Übertretungen deckten. Auch an der Frömmigkeit Israels sieht Paulus nach Jesu Vorgang die Sünde, da der eigene Ruhm aus ihr entsteht. Beide heißen die Judenschaft ungläubig trotz ihrer stolzen Zuversicht zu Gott, die sie eben deshalb zerbrechen, weil sie Hoffart ist. Aber auch darin hat Paulus Jesu Wort bewahrt, daß sein Kampf gegen die Juden seine Liebe zum Judentum nicht nur nicht schwächte, sondern vollkommen machte. Nun erst hat er eine Liebe zu seinem Volk, die zu jedem Opfer bereit ist und sich sogar zu dem Wunsch erhob, er möchte, wenn möglich, seinen eigenen Anteil am Christus für Israel hingeben¹⁾. Nicht, obwohl er den hohlen Stolz der Synagoge mit rücksichtsloser Wahrhaftigkeit zerbrach, hält er dennoch seine Liebe zum Juden fest; vielmehr bilden für ihn die Liebe und das Bußwort eine feste Einheit. Weil seine Liebe Israel gehört, gibt er ihm den Bußruf in der klarsten Deutlichkeit, und weil er ihm den Bußruf nicht ersparen kann, darum trägt er in sich das nie still werdende Leid. Denn bei Paulus hat der Bußruf die Gestalt, die ihm Jesus gab: er hat die Anbietung der Vergebung in sich und beruft zur Versöhnung in Gott.

Die große Gemeinsamkeit, die zwischen dem Bußwort Jesu und den pharisäischen Zielen bestand, machte es Paulus möglich, auch im Kampf mit den Juden einen großen Teil seiner früheren Überzeugungen festzuhalten. Sein Bußwort an den Juden hat in der Heiligkeit des Gesetzes sein Fundament, das nicht gebrochen werden darf und das den, der es bricht, von Gott trennt. Diese Macht schreibt ihm Paulus nicht deshalb zu, weil es Lehre enthält, sondern deshalb, weil es dem Menschen das Werk vorschreibt, das er tun soll. So dachte der Pharisäer und dieser Satz schwankt für Paulus nicht. Sowohl der Pharisäer als Paulus finden im Gesetz auch Lehre, weil es nicht nur das Werk des Menschen regelt, sondern auch bezeugt, wie sich Gott verhält, und seine Lehre gilt Paulus als unerschöpflich reich, so daß er für alles, was ihn bewegt, bei ihr die Leitung sucht. In den Geschichten der Erzväter und Israels in der Wüste oder in dem, was das Gesetz für den Ochsen verlangt, findet er unmittelbar den deutlichen Aufschluß über das, was für ihn

¹⁾ Röm. 9, 1—3.

und die Christenheit Pflicht sei¹⁾). In derselben Weise sah auch der Pharisäer beständig vom gegenwärtigen Ereignis zum Gesetz hinüber und holte sich sein Urteil über das, was jetzt geschehen muß, aus dem Gesetz. Aber beide urteilen gleichartig, daß die heilsame Macht des Gesetzes nicht nur auf seiner Lehre beruhe, als wäre es nur der Lehre wegen gegeben; diese ist vielmehr dem Gebot untergeordnet, da die Bedeutung des Gesetzes darin besteht, daß es den Anspruch Gottes an das Handeln des Menschen feststellt. Es will nicht nur gelernt, sondern getan sein. Die feste Verbindung der Begriffe »Gesetz« und »Werke« schließt sich bei Paulus unmittelbar an den pharisäischen Gedanken an und er bewahrt sowohl durch die Formel »gute Werke« als durch die Formel »Übertretung«, mit der die schlimmste, schuldvollste Stufe des Bösen bezeichnet ist, wichtige Stücke der pharisäischen Tradition. Darum verschafft das Gesetz dem Menschen erst dann das Heil, wenn es getan ist; einzig der Täter des Gesetzes wird gerechtfertigt²⁾). Darum sind sowohl für den Pharisäer als für Paulus Gesetz und Schuld zusammengehörende Begriffe. Durch das Gesetz ist auf das böse Werk die Verurteilung gelegt. Der Satz, daß jeder, der nicht in allem bleibt, was im Gesetz geschrieben ist, damit er es tue, verflucht ist, war die Basis der pharisäischen Frömmigkeit und gleichzeitig die Waffe, mit der Paulus sie überwindet, weil er diesen Satz in allen seinen Gliedern vom Glauben an den Christus aus zur vollen Geltung bringt, wie es nie ein Pharisäer vor ihm tat³⁾). Auch das, daß Paulus die Frage nicht an den Sakramenten des Gesetzes zur Entscheidung bringt, entspricht dem pharisäischen Gedankengang. Denn der Pharisäer gewinnt zwar an ihnen eine große Zuversicht, hält aber fest, daß durch sie das an den Menschen gerichtete Gebot nicht ersetzt oder um seine absolute Geltung gebracht werde. Die heilsame Wirkung der vom Gesetz eingesetzten Gnadenmittel hängt vom richtigen Verhalten des Menschen ab⁴⁾). Auch darin bleibt Paulus beim pharisäischen Gedankengang, daß er auf die schriftliche Form des Gesetzes Gewicht legt. Wie der Pharisäer den Menschen mit der Frage, was gut sei, an das heilige Buch verweist, so sind auch bei Paulus die Begriffe »Gesetz« und »Geschriebenes« miteinander verbunden, ohne daß sich dadurch seine Gesetzeslehre einer abergläubischen Verehrung des Buches näherte⁵⁾). Die Allgewalt des Gesetzes verlegt Paulus nicht aus Gott hinaus in die Schriftzeichen, die den göttlichen Willen bezeugen, sondern schreibt deshalb dem Penta-

¹⁾ 1 Röm. 9, 6—13. Gal. 4, 21—31. 1 Kor. 10, 1—11. 9, 9. — ²⁾ Röm. 2, 13. — ³⁾ Gal. 3, 10. — ⁴⁾ Röm. 2, 25—27. — ⁵⁾ Röm. 2, 27. 7, 6. 2 Kor. 3, 6.

teuch Macht über den Menschen zu, weil dort ausgesprochen ist, was Gott will, und Gott sich in seinem ganzen Walten zu seinem dort formulierten Willen bekennt. Darüber, wie der Inhalt des Gesetzes aus dem Buch in das Bewußtsein des Menschen hinübergehe und dort seine ihn verpflichtende Kraft bewähre, sprach Paulus nicht. Er bleibt bei der Tatsache stehen, daß Gott die Gemeinde dem heiligen Buch unterwarf, das sie mit göttlicher Autorität regiert. Wenn er alle alttestamentlichen Schriften, auch die Propheten und den Psalter, unter den Begriff Gesetz stellt und als Gesetz zitiert, so entfernt er sich auch damit nicht vom pharisäischen Gebrauch¹⁾.

Das Bewußtsein, daß er bei seiner Bestreitung des Juden nicht fremde Maßstäbe, sondern ohne Krümmung und Widerspruch einzig die Überzeugungen verwende, die dem Juden selber heilig waren, gab Paulus in seinem Kampf die Sicherheit. Alles, was der Jude als seine Überzeugung vertritt, bleibt unangefochten; denn der Vorwurf des Paulus geht dahin, daß der Jude seine eigene Gewißheit verleugne. Indem er ihn zum Christus führt, reißt er ihn also nicht aus dem Judentum heraus, sondern er macht ihn jetzt wirklich zum Juden, so daß er es nicht nur zum Schein, sondern in Wahrheit ist. Diese Überzeugung war für Paulus unentbehrlich, damit er in Jesus den Christus erkenne und Israel zeige; denn der Christus ist der, der Israel die Vollendung bringt.

b) Die Schwäche des Gesetzes.

Ebenso wesentlich war für die Bezeugung Jesu als des Christus der andere Satz, daß durch das, was der Christus gibt, die Unvollkommenheit des Gesetzes offenbar geworden sei, und Paulus hat mit derselben Furchtlosigkeit, mit der er die Heiligkeit des Gesetzes gegen die Juden vertrat, ihnen auch gezeigt, was das Gesetz schwach und vergänglich macht. Darin kommt seine tiefe Dankbarkeit für das ans Licht, was ihm Jesus gab. Da das Gesetz den Streit des Menschen gegen das Gebot bewirkt, macht es aus dem Menschen auch dann, wenn er ihm mit Eifer und Frömmigkeit dient, nur einen Knecht, den Zwang und Furcht Gott unterwerfen²⁾. Der Gemeinde, die das Gesetz hertellt, sind darum die himmlischen und ewigen Gaben Gottes noch versagt. Ihre Mutter ist nur das irdische, noch nicht das himmlische Jerusalem. Sie hat durch das Gesetz bloß die für die Welt bestimmten Elemente erhalten, nicht die Vollendung der gött-

¹⁾ Röm. 3, 19. 1 Kor. 14, 21. — ²⁾ Gal. 4, 1—3. 7. 25. 26. 5, 1. Röm. 8, 15. 2 Kor. 3, 16. 17.

lichen Offenbarung, die nicht der Welt, sondern denen gegeben wird, die Gottes Liebe aus der Menschheit heraus in seine Gemeinschaft versetzt¹⁾. Darum spricht Paulus vom Symbolismus der alttestamentlichen Einrichtungen, daß die Beschneidung nur am Fleisch geschehe, nicht durch den Geist am Herzen, daß der Kultus Israels ein Schatten sei, der abzeichnet, was hernach im Christus gegeben ist, daß das Tieropfer nicht das vernünftige Opfer sei und daß die Gebundenheit des Gottesdienstes an bestimmte Tage ein Merkmal seiner Unvollkommenheit sei²⁾. Diese zeigt sich auch im Ursprung und in der Form des Gesetzes, weil es durch Engel als Schrift gegeben ist³⁾. Bei den Engeln, die das Gesetz bringen, ist nicht an andere Mächte zu denken als an solche, die in Gottes Dienst und Sendung handelten; Paulus sah aber auch darin, daß bei der Gesetzgebung vermittelnde Mächte wirksam sind, ein Zeichen, daß das Gesetz nicht das letzte und einzige Wort Gottes sei. Denn die vollendende Offenbarung geschieht nicht durch die Engel, sondern durch den Sohn. Ebenso zeigt die Form, die das Gesetz hat, seine beschränkte Geltung an. Während Jesus den Geist gibt und durch ihn in uns wohnt, schrieb Gott dort seinen Willen in den Stein und auf das Buch. So bleibt er dem Menschen äußerlich, während ihm das Gesetz nur dann wirklich eigen und eine Hilfe ist, wenn es in sein Herz geschrieben wird. Das tut der gesetzgeberische Akt Gottes noch nicht; denn er verschaffte Israel nur ein heiliges Buch. Verwandt damit ist die Betonung der gebietenden Form, die dem Gesetz wesentlich ist, daß es sich aus Geboten zusammensetzt⁴⁾. Daran wird sichtbar, daß Gott sein Geben zurückhält, hier den Menschen sich mit seinem Vermögen regen heißt und ihn auf sich selbst beschränkt. Das vom Christus gebrachte göttliche Wort ist von anderer Art, nicht eine Sammlung von Geboten, sondern die gute Botschaft, durch die uns Gottes Gabe verkündigt und verliehen wird.

Darum ist das Gesetz auch nicht das erste Wort Gottes,

1) Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20. Die verbreitete Deutung: „Elemente der Welt“ sei ein Name für Geister, blieb mir unwahrscheinlich. Wegen der Bedeutung, die der Mond für den Festkreis hat, hat kein Jude den jüdischen Kultus Gestirndienst genannt, wobei erst noch „Welt“ von den Himmelsräumen verstanden werden muß. Denkt man bei „Welt“ an die Menschheit und bei den „Elementen“ an die unsichtbaren Herrscher der Völker, so entsteht wieder ein unwahrscheinlicher Gedanke, weil bei Paulus zwar das Heidentum Geisterdienst ist, nicht aber das Judentum. Daß für Paulus Gott der ist, der in der Schrift spricht, ist zweifellos. — 2) Röm. 2, 28. 29. Phil. 3, 3. Eph. 2, 11. Kol. 2, 11. 17. Röm. 12, 1. Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. — 3) Gal. 3, 19. 2 Kor. 3, 3. 6. Röm. 7, 6. 2, 27; vgl. 2, 15. — 4) Eph. 2, 15. Kol. 2, 14.

sondern folgt in beträchtlichem Abstand der Verheißung erst nach, wie es wiederum den Christus als sein Ende nach sich hat. Die Einsetzung des Pädagogen, der über den Sohn regiert, stellt diesen nicht für immer an die Stelle des Vaters, sondern erfolgt von Anfang an nur für eine bestimmte Frist. Das darüber stehende Höhere, der Christus, stand von Anfang an in Gottes Blick und Rat. Das Gesetz kam dazwischen hinein. Für den Juden, der dies nicht wahrnimmt, liegt somit eine Decke über dem Gesetz¹⁾.

Aber alle diese gegen den Inhalt und die Form des Gesetzes gerichteten Urteile dienten Paulus nicht dazu, um den Juden vom Gesetz abzuwenden und die Freiheit von ihm zu begründen. Mag das Gebot ärmlich und schwach sein: als Gottes Gebot besitzt es die unzerbrechliche Herrschergewalt über den Menschen. Auch der Pädagog ist vom Vater eingesetzt und die Autorität des Vaters geht auf ihn über. Wenn der ihm unterworfenen Sohn empfindet, daß das Regiment des Pädagogen ihn vom Vater trennt, so ist er dadurch von ihm noch nicht frei. Mit der Kritik des Gesetzes nach seinem Inhalt wird dem, der ihm unterworfen ist, die Hilfe nicht verschafft.

Hätte Paulus die Unmöglichkeit, beim Gesetz zu bleiben, nur oder zuerst aus der Dürftigkeit seines Inhalts abgeleitet, so hätte er die Schuld des Juden auf Gott gelegt und statt der Buße ein Murren hervorgebracht, das die göttliche Regierung anklagt. Paulus ließ dies nicht zu, weil sich der Mensch nicht bloß gegen die armen Gebote des Gesetzes sträubt, sondern sich dem widersetzt, was alle als heilig und gut erkennen. Nicht deshalb wird das Gesetz für den Menschen eine schwere Last, weil er über ihm stünde und sich aus seiner geistigen Höhe zur ärmlichen Satzung herabbeugen müßte, sondern so elementar und arm das Gesetz neben dem Christus ist: auch dieses ärmliche Gesetz bleibt für den Juden unerfüllbar und sein Widerspruch richtet sich gegen das, was am Gesetz heilig ist. Darum hat Paulus, um der Gesetzesfrage die abschließende Antwort zu geben, nicht eine kultische Satzung besprochen, etwa den Wert des Sabbats oder der Waschungen, sondern sich vor das Gebot gestellt, das uns das begehrlche Gelüsten untersagt²⁾. Hier, wo die Heiligkeit des Gebots gegen jeden Einwurf gesichert ist, entscheidet sich die Stellung des Menschen zum Gesetz, weil hier offenbar wird, daß es in uns die Sünde nicht ertötet, sondern lebendig macht, weshalb wir die Befreiung von

¹⁾ Gal. 3, 17. Röm. 10, 4. Gal. 3, 23. 24. 4, 1. 2. Röm. 5, 20. 2 Kor. 3, 14—16.

— ²⁾ Röm. 7, 7.

ihm bedürfen. Das Verlangen nach der Freiheit, das an dieser Stelle entsteht, ist rein, dem Willen Gottes gemäß und wird im Christus so erfüllt, daß wir nicht nur über einzelnes im Gesetz, sondern über das ganze Gesetz hinaufgehoben sind. Der Rationalismus meinte: Paulus habe durch ein kompliziertes System zu erreichen gesucht, was er durch rationale und historische Erwägungen viel bequemer und sicherer gewonnen hätte; wer die innere Freiheit erreicht habe, die den mosaischen Kultus arm heißen kann, besitze alles, was er brauche, um vom Gesetz frei zu sein. Aber die rationale Kritik der Thora und ihres Kultus, die in der griechischen Welt reichlich vorhanden war, schuf nicht die Freiheit vom Gesetz, sondern lediglich Unfrömmigkeit. Das veranschaulichen nicht nur die laxen, halbheidnischen Formen des griechischen Judentums, sondern auch der Pharisäismus, der für kritische Erwägungen über den Wert der gesetzlichen Institutionen durchaus nicht verschlossen war, sondern dem Reinigungsbad, den Opfersatzungen und der Lokalisation Gottes im Tempelhaus nur einen bildlichen Wert zugestanden hat. Weil aber der kräftige Gottesgedanke des Pharisäismus die Verpflichtung zum Gehorsam begründete, setzt immer wieder der Gedanke ein: Gott hat uns dies verordnet, und diese Erwägung hat ausgereicht, nicht bloß um die unerschütterte Geltung der Satzung zu begründen, sondern um die Präzisionsbewegung hervorzurufen, die sich in der Erfüllung dieser Satzungen nie genug tat. Nicht durch Verdunklung des göttlichen Charakters des Gesetzes, sondern nur durch die Begründung der Freiheit vom Gesetz in seinem göttlichen Zweck war die Befreiung von ihm wirklich erreichbar, ohne daß ein religiöser Bruch und die Profanierung der Gemeinde entstand. Nicht die Formel »Elemente der Welt« drückt das Neue aus, was Paulus in seiner pharisäischen Zeit noch nicht besaß; neu aber war, daß er sich vor dem Gebot »Du sollst nicht gelüsten« als schuldig bekannte und sich doch nicht der Verurteilung des Gesetzes verfallen, sondern von ihm frei wußte.

Sodann hat die hellenistisch und rationalistisch gerichtete Geringschätzung der Satzung bloß die Erleichterung und Veränderung des Kultus erstrebt, für die Moral dagegen die Kasuistik und für die Religion den Verdienstbegriff festgehalten. Paulus wollte dagegen den Juden nicht vom Kultus, sondern von seiner religiösen Verkehrtheit befreien. Die rationalen Kritiker des Gesetzes hatten den alten Kultus nicht mehr, aber noch die alte Schuld, den alten unsicheren Gewissensstand im Verhältnis zu denjenigen Normen des Gesetzes, die sich ihnen als unent-

behrlich erwiesen, die alte Ungewißheit über ihr Verhältnis zu Gott, die sich aus der Überordnung des menschlichen Verhaltens über das göttliche Wirken ergab. Auch die aufgeklärten Zeitgenossen des Paulus, auch ein liberaler Pharisäer wie Josephus oder ein nach innerlicher Vollkommenheit ringender Mystiker wie Philo, bleiben alle Nomisten, zwar nicht in ihrer Behandlung des Sabbats oder der Reinheit, wohl aber in ihrer Moral. Nach dem Urteil des Paulus bedurfte der Jude dagegen vor allem wegen seines ethischen Zustands die Befreiung vom Gesetz, da er die Befreiung von der Schuld und die Beugung vor dem gnädig gebenden Gott bedarf. Was am Gesetzesdienst dem Glauben an Christus widerstand, war in jenen eleganten Formen des Nomismus nicht entfernt, vielmehr noch gesteigert. Auch sie gaben den klaren, aufrichtigen Gegensatz gegen die Sünde preis, verzierten ihre Bosheiten, bewunderten sich wegen ihrer religiösen Größe und machten Gott von ihrem Willen abhängig. Darum waren die dem griechischen Rationalismus gehorchenden Juden von der Buße und vom Glauben an den Christus ebenso weit entfernt als ein Jünger Gamaliels. Nach der Meinung des Paulus war beiden nur dadurch geholfen, daß sie ohne Ausflüchte anerkannten, daß ihr Wille durch das göttliche Gesetz gerichtet sei.

c) Die Verheißung der Schrift.

Für Paulus entstand daraus, daß er dem Juden Jesus als den Christus verkündete, durch den ihm Gott seine Gnade gebe, die Pflicht, dem Juden zu zeigen, daß die Verheißung der Schrift an der Gemeinde Jesu zur Erfüllung komme. Da er schon beim Gebot des Gesetzes anerkennt, daß er den Juden nicht so bekehren dürfe, daß er aus ihm einen Gegner des Gesetzes machte, sondern ihm nur dann den Zutritt zu Jesus ermögliche, wenn er ihm zeige, daß er jetzt erst als Christ das Gesetz nach seinem Sinn und Zweck verstehe und gebrauche, muß er bei der Verheißung der Schrift vollends den Nachweis führen, daß die christliche Gemeinde dem entspreche, was die Verheißung als Gottes künftiges Werk beschrieb. Es ist lehrreich, daß kein Satz des Paulus sein Ziel darin hat, die Berufung der Völker zu rechtfertigen¹⁾. Daraus ergab sich für den Juden keine Einrede gegen Paulus, da alle in der Schrift lasen, daß Gottes Ziel die Menschheit umfasse und der Christus über alle herrschen werde. Dagegen nahm der Jude an der Weise Anstoß, wie Paulus die universale Kirche sammelte, daß sie durch den

¹⁾ Röm. 15, 8–12 ist schwerlich durch eine Einrede veranlaßt.

Glauben entstand. Die Überzeugung des Paulus war aber völlig befestigt, daß er so nach der Verheißung der Schrift handle und durch sein Werk ihrer Erfüllung diene. Als der entscheidende Vorgang galt ihm hier die Berufung Abrahams, an der er denselben göttlichen Willen wahrnimmt, der jetzt der christlichen Botschaft ihren Inhalt gibt. Was Gott Abraham gab, war das freie Versprechen der göttlichen Güte, nicht ein Gesetz, auch nicht eine bedingte Zusage, die Gottes Gabe an Abrahams Werk und Verdienst heftete, sondern der Spruch der vollkommenen Gnade, durch die Gott sich die Seinen erwählt. Darum bestand die Aufgabe Abrahams darin, daß er Gott glaubte, und dies war, wie die Schrift ausdrücklich sagt, vor Gott seine Gerechtigkeit. Zum Glauben kam die Beschneidung erst nachträglich als das ihn bestätigende Zeichen hinzu. Daher sind alle Glaubenden Abrahams Söhne und auch in der Judenschaft sind nur die Glaubenden die Söhne Abrahams. So blieb für Paulus der Begriff »Söhne Abrahams« die zutreffende Beschreibung der von Gott erwählten Gemeinde. Was sich an seinen Gedanken, wenn wir sie mit den pharisäischen Sätzen vergleichen, änderte, ist nur die Aussage über die Weise, wie die Sohnschaft Abrahams entsteht. Für Paulus wird sie nicht durch die Abstammung hergestellt, sondern dadurch, daß sich der Glaube von Abraham her auf die Späteren überträgt, weil Gott nach derselben Gnade an ihnen handelt, nach der er Abraham berief. Daher ist gerade die nur auf den Glauben begründete Heidenkirche die Erfüllung der Verheißung, die in Abraham Israel gegeben war. Alle besonderen jüdischen Einrichtungen traten also erst nach der Verheißung und nach dem Gesetz des Glaubens hervor und helfen zur Erfüllung der Verheißung nicht mit. Sie hindern sie auch nicht, wofern sie nur nicht gegen ihren Sinn und Zweck gebraucht werden, nicht zur Verhinderung des Glaubens, sondern als Siegel der Glaubensgerechtigkeit und damit der wahren Kindschaft Abrahams, wozu sie Israel gegeben sind.

5.

Der Kampf mit dem Griechen.

Zu den Griechen wurde Paulus nicht durch die Vorliebe für die griechische Art geführt, sondern durch den Blick auf ihre Schuld und ihre Not, für die Christus die Hilfe hat. Der Gegensatz zwischen seinem Willen und dem der Griechen war durch seine Bekehrung, verglichen mit seiner pharisäischen Zeit, nicht vermindert, sondern verschärft. Zwischen dem pharisäi-

schen Verdienst und der griechischen Tugend, zwischen der pharisäischen Theologie und der griechischen Weisheit bestanden zwar Gegensätze, zugleich aber auch intime Gemeinsamkeiten. Als der Pharisäismus in ihm tot war, war auch der Hellenismus für ihn vergangen und er stand als Christ und Bote Jesu vollends in einer weiten Entfernung vom Griechentum.

Vorbereitet für die Heidenpredigt war er durch seine Bekehrung deshalb, weil seine jüdische Frömmigkeit durch sie völlig zerbrochen war, so daß er nichts mehr besaß als seine auf Christus gestellte Zuversicht, diese aber mit solcher Gewißheit, daß sie ihm die Güter des ewigen Lebens verbürgte. Vom jüdischen Stolz und von der jüdischen Ängstlichkeit nahm er in seine Arbeit unter den Griechen nichts hinein. Besaß der Grieche nichts, was Paulus als Gerechtigkeit schätzen konnte, so galt dies auch von ihm selbst. Was er hatte, die Kenntnis des Christus und den Glauben an ihn, das konnte auch der Grieche empfangen und die Gnade des Christus, die dem Heiden die Berufung gab, war nicht größer als die, die er selbst empfangen hatte. So trat er unter die Griechen als ihnen gleich geworden, da er mit ihnen in derselben Schuld und Gnade stand.

a) Das Urteil über die griechische Religion.

Die Not des Griechen entsteht zunächst aus seiner Religion, über deren Verwerflichkeit nicht gestritten wird. Wie alle Juden, so hebt auch Paulus das Bild hervor als das, was den Gottesdienst der Heiden widerlegt, sodann ihren Geisterdienst¹⁾. Er hat, als er den Korinthern die Teilnahme am griechischen Kultus untersagte, den Satz der Schrift zitiert, der vom Opfer für die Geister redet; eine Theorie hat er, soweit wir ihn kennen, nicht aus ihm entwickelt, da er auch in dieser Frage das Urteil nicht auf das begründet, was Geheimnis bleibt, sondern auf das, was offenkundig ist. Paulus hieß es offenkundig, daß die Herrlichkeit Gottes verkannt und preisgegeben sei, wenn der Mensch seine Anbetung einer Menschen- oder Tierfigur darbringt. Aus dem sittlichen Gebiet hebt er in Übereinstimmung mit dem allgemeinen jüdischen Urteil die wilden Äußerungen der Geschlechtslust hervor, weiter die mannigfachen Bosheiten, die den Verkehr des Menschen mit dem Menschen verderben²⁾. Dagegen tritt im Verkehr mit den Griechen der Kampf gegen den Reichtum zurück. Zur Hauptsache wird, daß hier der Mensch den Menschen zerstört und schändet; daß er seine

¹⁾ Röm. 1, 21—23. 1 Kor. 10, 20. 21. Gal. 4, 8. — ²⁾ Röm. 1, 24—32. 1 Kor. 6, 9—11.

Liebe an Dinge preisgibt, wird dadurch nicht entschuldigt, erscheint aber als das geringere Übel neben der großen Schuld, die beständig im Verhalten der Menschen gegeneinander entsteht.

Da Paulus auch im Verkehr mit den Griechen einzig für die Geltung der sittlichen Normen kämpfte, bleibt alles, was zur natürlichen Gestaltung des Lebens gehört, vom Bußwort gänzlich unberührt. Paulus selber trägt in seiner Art zu denken und zu handeln ein starkes griechisches Element in sich. Es ist nicht Zufall, daß wir von ihm kein Wort gegen das Recht, die Kunst, das Handwerk und den Handel des Griechen haben; in dieser Richtung entstand für ihn nirgends ein Konflikt. So wenig er dem Juden aus seiner nationalen Art einen Vorwurf machte, so wenig tat er es beim Griechen. Auch im sittlichen Gebiet hat er für das Gute, das der Grieche tut, dieselbe Wertschätzung wie für das, was der Jude tut. Er teilt nicht Gottes Zorn dem Griechen, Gottes Lob und Frieden dem Juden oder Christen zu. Darin sieht er ja gerade die jüdische Sünde, eine Spekulation auf Gottes Parteilichkeit. In völliger Gerechtigkeit steht die Regel Gottes über allen, die sein Lob jedem gibt, der das Gute tut. Auch der Grieche kann die Werke des Gesetzes tun, weil er sich selbst das Gesetz sein kann und sich vorzuhalten vermag, was vor Gott gut und was böse ist, so daß er das Gute will und das Böse verwirft. Darum ist es möglich, daß ein Grieche vor Gott höher als ein Jude steht, dann nämlich, wenn ihm das Werk des Gesetzes in sein Herz geschrieben ist, während es für den Juden nur in sein Buch geschrieben bleibt¹⁾.

Gegen diese Sätze ist viel Sophistik aufgeboten worden: Paulus rede vom guten Werk der Griechen nur als von einer Unmöglichkeit oder er denke an die Christen. Begründet wird diese Einrede durch den Satz, daß so die Notwendigkeit, Buße zu tun, wegfielen. Dieses Argument trennt sich aber von Paulus dadurch, daß es sich die reine Entschiedenheit seines sittlichen Urteils verbirgt und die pharisäische Theorie erneuert, nach der man das Böse mit Gutem unschädlich machen kann. Für Paulus erzeugt die Sünde, sowie sie vorhanden ist, die Hilflosigkeit des Menschen, weil sie ihn unter Gottes Verurteilung stellt. Er meinte nicht, die Not trete erst dann ein, wenn der Mensch nichts als lauter Bosheit bei sich finde; mit diesem Gedanken würde der Schuldige wieder den Versuch machen, sich selbst zu entschuldigen, da er ja neben seiner Sünde auch noch Gutes habe. Paulus hat keine Sünde entschuldigt, am

¹⁾ Röm. 2, 6—11. 14—16. 26. 27.

wenigsten dadurch, daß neben ihr auch noch Gutes im Menschen sei. Bei Paulus macht jede Sünde, nicht erst der Untergang des ganzen Lebens in lauter Bosheit, ihren Täter der Gnade bedürftig und allein den Glauben an Christus zu seiner Gerechtigkeit.

Das Vermögen des Griechen zu einem Werk, das vor Gott gut ist, beruht darauf, daß sich in Gottes Regierung nicht nur sein Zorn, sondern auch seine Güte am Menschen offenbart. In seiner Überantwortung an eine finstere Religion und an wilde, zerstörende Triebe erlebt er den Widerstand Gottes gegen seinen bösen Willen; aber auch er ist umfaßt von den göttlichen Werken, die Gottes Größe und Güte beständig dem Menschen sichtbar und die Wahrheit unzerstörbar machen. Aus ihr entsteht die Möglichkeit zur sittlich richtigen Handlung, da ihr der Mensch die Herrschaft über sich einräumen kann. Auch der Grieche hat Verstand und ein Gewissen und der Verstand stimmt dem göttlichen Gesetz zu. Durch diesen Gedankengang wird aber nicht bewirkt, daß Paulus seinen Verkehr mit den Griechen mit einer »Lehre vom Gewissen« begann¹⁾. Wie dem Juden nicht dadurch zu helfen war, daß er Rabbiner wurde und das Gesetz studierte, so war dem Griechen die Hilfe nicht dadurch zu bringen, daß ihm der Gewissensvorgang erklärt wurde. Die Tatsache seiner Verantwortlichkeit und Verschuldung war durch ihn gegeben und ihr stellte Paulus die Verkündigung des Christus gegenüber.

Mischungen des Worts Jesu mit den griechischen Bemühungen, fromm zu werden, sind durch Paulus nicht entstanden. Da er seine Arbeit auf die absolute Geltung der sittlichen Normen stellte, hat er das Verlangen nach Glück nicht als ein religiöses Motiv anerkannt; er will nicht den selbstischen Willen des Menschen befriedigen, sondern ihn von sich selbst weg zu Gott hin wenden. Darum war die Frage, die ihn im Blick auf seine Reise nach Rom bewegt, nicht die: Glück oder Unglück, was das höchste Gut und der Weg zur Seligkeit sei, sondern: Recht oder Unrecht und zwar Gottes Gerechtigkeit in ihrem Gegen-

¹⁾ Natürlich läßt sich nicht verneinen, daß für Paulus hinter Röm. 2, 14 eine reich entfaltete Gedankenreihe stand, etwa wie hinter 1 Kor. 15, 56 der in Röm. 7, 7 ff. uns erhaltene Gedankengang stand. Die Vorstellung „Missionspredigt“, die je nach den Hörern verschieden gewesen sei und bei den Griechen an die Stelle der Lehre vom Gesetz die vom Gewissen gesetzt habe, verdirbt das geschichtliche Bild durch die Eintragung des später in der Kirche herrschend gewordenen Intellektualismus. Die Verkündigung der Botschaft Gottes bestand bei Paulus nicht in „Religionsstunden“.

satz zur Ungerechtigkeit und zur Gerechtigkeit des Menschen. Mit der eudämonistischen Ethik fiel auch die vom griechischen Tugendbegriff umfaßte Gedankenreihe für Paulus völlig weg, obwohl sie ihm bei jedem Verkehr mit Griechen zugetragen wurde. Auch damit war ja nur die Steigerung der eigenen Kraft begehrt. Da Paulus jede Entfaltung der menschlichen Tüchtigkeit selbstverständlich als richtig und wertvoll schätzte, wurde die Bestreitung der Tugendlehre erst dann notwendig, wenn aus der Tugend der Ruhm entstand. Paulus hat auch auf dem griechischen Gebiet die Regel Jesu festgehalten, die das Begehren nach Größe verwirft¹⁾.

b) Das Urteil über die griechische Weisheit.

Am deutlichsten trat sofort der Gegensatz zwischen dem Ziel des Paulus und den rationalistischen Neigungen der Griechen ans Licht, da sie sich in den Ansprüchen und Urteilen seiner Hörer über seine Botschaft beständig an ihn herandrängten. Nach dem Urteil des Paulus verlangt der, der ihm zumutet, daß er der Verkündiger einer Weisheit sein müsse, von ihm die Verleugnung seiner Sendung und die Beseitigung des Kreuzes Jesu. Daß er sich dem Begehren nach Weisheit widersetzt, ist also nicht nur in seiner besonderen Lage begründet, sondern entsteht aus Gottes Werk. Die Verkündigung, mit der er beauftragt ist, meldet die Tatsache, daß Gott den Christus gesandt und an das Kreuz dahingegeben hat. Die Gabe, die Gott damit der Menschheit gewährt, besteht also nicht in Gedanken, die ihr die göttliche Weisheit enthüllten. An den Gedanken des Menschen gemessen stellt sich vielmehr das Kreuz des Christus als Torheit dar, weil sie durch den selbstischen Willen regiert sind, mit dem sich der Mensch in die Größe und Herrlichkeit erheben will und auch von Gott den Erweis seiner Größe im Denken und Wirken verlangt. All dem wird durch das Kreuz des Christus widersprochen. Gott enthüllt hier dem Menschen nicht die Größe seines Denkens, sondern behandelt ihn als den Verschuldeten, der die Erlösung bedarf und sie dadurch empfängt, daß ihm die Rechtfertigung bereitet wird. Nach ihrer richtenden Seite verneint Gottes Offenbarung die Leistungen des menschlichen Denkens nicht weniger als die des menschlichen Willens. Sie vernichtet alle Theorien des Menschen und zeigt ihm, daß er sich nicht durch seine Gedanken mit Gott einige. Dieser Tat Gottes entspricht als die von ihr gewollte Wirkung im Menschen nicht das Verstehen, das sich die gött-

¹⁾ Phil. 4, 8, 1 Kor. 1, 29. 4, 7. 8, 1. 2 Kor. 11, 1. 16—18. 21. 23.

lichen Gedanken aneignet, sondern der Glaube, der sich auf Gottes Gnade verläßt¹⁾. Zum Glauben machte aber ihr Rationalismus die Griechen unfähig und unwillig, da sie die Zustimmung zu seinem Wort hinausschoben, bis ihr Denken ein sie befriedigendes Ergebnis erreicht habe.

Zugleich hat aber Paulus den nach Erkenntnis verlangenden Griechen gesagt, daß die göttliche Gnade, die sich jetzt in ihrer Vollkommenheit zum Menschen wendet, auch ihrem Erkennen den höchsten Inhalt gebe, eben weil sie ernsthaft dem Menschen gilt und seinen Willen, darum aber auch sein Denken zu Gott hin wendet. Aber erst dann, wenn die Ablehnung der Weisheit zur vollen Anerkennung gebracht und im Christus der Erlöser vom Bösen erkannt und der Glaube an ihn begründet ist, hat nun auch die Erkenntnis in unserem Verkehr mit Gott ihren Ort. Paulus hat es daher auch durch die Art, wie er die Lehrarbeit tat, beständig erkennbar gemacht, daß die Verbundenheit des Menschen mit Gott nicht durch das göttliche Lehren und das menschliche Begreifen, sondern durch die göttliche Liebe und den menschlichen Glauben hergestellt wird.

So entstand die zunächst auffallende Tatsache, daß er griechische Denkformen trotz der Freiheit, mit der er alles für seine Arbeit als Mittel fruchtbar machte, nur in ganz geringem Maß verwandte²⁾. Bei dem Gegensatz, in dem die Grundbegriffe seiner Botschaft gegen die griechischen Gedanken standen, erwartete er von ihnen keine Hilfe. »Verstand« und »Gewissen« sind Begriffe, die aus der griechischen Denkarbeit stammen. Sodann hat er den Gedanken »Wettkampf« mit den dazu gehörenden Bildern Lauf, Siegespreis, Kranz, Kampfrichter, reichlich benützt, da er eine Formel brauchte, die das christliche Streben nach seiner Notwendigkeit und Tüchtigkeit beschrieb. Bei allen christlichen Funktionen, beim Glauben, beim Gebet, bei der Dienstpflicht, beim Leiden prägt er der Gemeinde durch das an den Wettkampf angeschlossene Bild ein, daß sie die ihr verliehene Kraft zu betätigen und sichtbar zu machen und darauf einen entschlossenen Willen zu richten habe, mit dem tiefen Ernst, daß dies die Bedingung ihrer Rettung sei³⁾. Diese

¹⁾ 1 Kor. 1, 17—31. — ²⁾ Auch im Weltbild des Paulus wird kein griechischer Einfluß sichtbar. Höchstens kann man in dieser Richtung anführen, daß er die Geister in die Luft versetzt, Eph. 2, 2, da darin ein Ansatz zu einem Weltbild liegt, das die verschiedenen Gebiete der Welt auf die verschiedenen Klassen der Wesen verteilt. Aber auch dieser Satz führt nicht über die Synagoge hinaus. Über den Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Geist s. S. 270. — ³⁾ Der Wettkampf besteht in der Erweisung des Glaubens, 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7, im Gebet, Kol. 2, 1. 4, 12. Röm. 15, 30, in

Bilderreihe war ihm auch deshalb wertvoll, weil er durch sie den Aufruf zur Anspannung aller Kraft so aussprechen konnte, daß dadurch die Liebesregel nicht verdunkelt wurde, sondern die ganze christliche Tätigkeit an den Willen des Herrn gebunden blieb. Denn beim Wettkampf fiel die Schätzung der eigenen Leistung nicht dem Kämpfenden, sondern allein dem Kampf-richter zu. Verwandt mit dem agonistischen Gedanken ist die Verwendung des Ehrmotivs zur Stärkung der Arbeit. Es hat einen griechischen Ton, wenn Paulus es seine Ehre nennt, daß er den Namen Jesu da bekannt mache, wo ihn noch niemand verkündete¹⁾. Geht der Gedanke zum Widerstand hinüber, den die Welt dem Christen entgegensetzt, so wird der Dienst Jesu zum Kriegsdienst und die Gemeinde das von ihm geworbene Heer²⁾. Einen griechischen Ton hat auch die Forderung der Besonnenheit und der Würdigkeit³⁾. Jene macht den Zusammenhang geltend, der zwischen der Richtigkeit des Denkens und der Tüchtigkeit des Handelns besteht; mit dieser achtet er auf die Erschwerung des Verkehrs und der Gemeinschaft, die aus der Verletzung der ästhetischen Empfindungen entsteht. Da der Grieche in dieser Beziehung hoch entwickelt war, wurde es sofort für die Christenheit zu einer wichtigen Aufgabe, daß sie in ihrem Verhalten alles vermied, was den Eindruck des Lächerlichen und Gemeinen machte.

II.

Die Gabe des Christus.

1.

Die Rechtfertigung.

Wäre Paulus nur der Kritiker der Juden und Griechen, so wäre er nicht der Verkündiger des Christus und nicht selbst ein Christ. Die Darstellung der menschlichen Bosheit war für Jesus nicht der Zweck seines Worts; sie dient der Gnade und geschieht dazu, damit dem Menschen geholfen sei. Das ist auch für Paulus die ihn völlig bestimmende Regel. Sein Urteil

der Erfüllung des Berufs, 1 Kor. 9, 24. 25, in der christlichen Lebensführung, Phil. 3, 14. Gal. 5, 7, im Apostelwerk, Gal. 2, 2. Phil. 2, 16. Kol. 1, 29. 1 Tim. 4, 10, im Leiden, Phil. 1. 30. Die Vorbildung zu dieser Verwendung des Bilds gab die griechische Synagoge. — ¹⁾ 2 Kor. 10, 13—16. Röm. 15, 20. 2 Kor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11. — ²⁾ 2 Kor. 10, 3—6. Phil. 2, 25. Philem. 2. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3. 4, vgl. auch *ἀτακτείν*, 1 Thess. 5, 14. 2 Thess. 3, 6. 7. 11. — ³⁾ Besonnenheit: Röm. 12, 3. 2 Tim. 1, 7. Tit. 2, 12. 1 Tim. 2, 9. 15. 3, 2. Tit. 1, 8. 2, 2—6. Würde: Phil. 4, 8. 1 Tim. 2, 2. 3, 4. 8. 11. Tit. 2, 2. 7.

über den Menschen hat für ihn nur eine vorbereitende Bedeutung; er führt dadurch die Wahrnehmung und das Verlangen des Menschen zur Gabe des Christus hin. Für den, der sich sein Urteil über den Menschen verdeutlichte, bekam aber die Frage, was er ihm nun zu bieten habe, tiefen Ernst. Konnte er wirklich den Menschen über das emporführen, was er als seine Not beschrieb? Paulus antwortete: durch seinen Dienst gewähre Gott dem Menschen die Rechtfertigung¹⁾.

a) Der Sinn der Formel Rechtfertigung.

Durch den Rechtfertigungsgedanken beschreibt er Gott als den, der das richterliche Amt zu Gunsten des Menschen ausübt, und bezeichnet dieses als einen wesentlichen Teil des göttlichen Werks. Die Regel Jesu, die von ihm her im ganzen Jüngerkreis galt, daß die Bewirkung des Heils mit der Herstellung des Rechts eins sei, bleibt also auch bei Paulus in voller Geltung. Der Begriff, der neben der »Rechtfertigung« als Gegensatz steht, ist »Verurteilung«; in diese beiden Akte zerlegt sich das göttliche Richten²⁾. Ebenso stehen das Überantwortetwerden und das Gerechtfertigtwerden als Gegensatz nebeneinander, da die Überantwortung zum Strafvollzug die Tat des verurteilenden Richters ist³⁾. Die Stärke, mit der der Gedanke an das göttliche Urteil das Bewußtsein bewegt, entspricht der Kraft, mit der der Gesetzesgedanke das Gottesbewußtsein bestimmt. Beide Überzeugungen sprechen die Unverletzlichkeit der Norm aus, die das Gute vom Bösen trennt und einzig das Gute zum Inhalt des göttlichen Willens macht. Weil Gott das Gute will, ist er der Gesetzgeber und darum auch der Richter, da die Gesetzgebung im richterlichen Werk zur Vollendung kommt. Nachdem der Mensch durch das Gebot Gottes zu seinem Dienst berufen und ihm im Verhältnis zu Gott eine Pflicht aufgelegt ist, die nicht gebrochen werden darf, entsteht daraus ein neuer göttlicher Akt, der das Verhalten des Menschen prüft, beurteilt, billigt oder verwirft. Das dem göttlichen Willen entsprechende Verhalten ergibt für den Menschen die Gerechtigkeit, durch die er das Wohlgefallen Gottes besitzt.

Da der Rechtfertigungsgedanke die sittlichen Normen zu einem wesentlichen Teil des Gottesgedankens macht, sind durch ihn die Erwartung eines willkürlichen Urteils, das nur Gottes

¹⁾ 2 Kor. 3, 9. Röm. 1, 15—17. — ²⁾ Röm. 5, 16. 18. 8, 1—4. 33. 34. 2 Kor. 3, 9. Damit schied sich Paulus scharf vom griechischen Gedanken, der bei der Rechtfertigung im Gegensatz zu Paulus an die Bestrafung dachte. — ³⁾ Röm. 4, 25. 1, 24. 26. 28.

Macht offenbaren würde, und die Hoffnung auf eine Gnade, die sich von den sittlichen Normen befreite, ausgeschlossen. Der Akt des Richters hat in der Gerechtigkeit seinen Grund, und wenn Gott richtet, dann hängt sich an seinen Spruch kein Zweifel, ob er auch in der Gerechtigkeit begründet sei. Für Paulus war es eine völlig feste Gewißheit, daß durch die Rechtfertigung die Gerechtigkeit Gottes offenbar werde¹⁾, und er dachte, wenn er von der Gerechtigkeit sprach, bei Gott wie beim Menschen an dasjenige Verhalten, das die in der Wahrheit begründeten und von der Güte verlangten Normen vollzieht²⁾. Gerecht ist dasjenige Urteil, durch das Gott seine vollständige Gegnerschaft gegen die Lüge und das Böse bewährt. Dabei bleibt aber Paulus nicht stehen, weil ein bloß abwehrender, bloß verneinender Wille undenkbar ist, vollends in Gott. Als den, der das Böse beseitigt, erweist sich Gott dadurch, daß er das Gute schafft und den Menschen so macht, wie sein guter Wille ihn haben will. Den abwehrenden Willen, den Unwillen, der sich gegen das Schlechte richtet, nennt Paulus Zorn. Darum unterscheidet er den Zorn von der Gerechtigkeit, weil jener das zerstört, was unwahr und verwerflich ist, diese das wirkt, was gut, wahr und darum Gott wohlgefällig ist. Aber jeder Streit und Dualismus zwischen ihnen galt Paulus als Unmöglichkeit; vielmehr ergeben die Offenbarung des göttlichen Zorns und die der göttlichen Gerechtigkeit zusammen einträchtig Gottes Werk an der Welt³⁾.

Da sich Gott mit dem, den er als gerecht erkennt, vollkommen einigt, empfängt der Mensch mit der Rechtfertigung, die ihm Gottes Zustimmung zu seinem Verhalten gibt, die ganze Gemeinschaft Gottes, seine ganze Liebe und Gabe⁴⁾. Ebenso ist der, der als der Schuldige vor Gott steht und von ihm als ungerecht verurteilt wird, von Gott und seiner Gnade geschieden und tot⁵⁾. Die Verkündigung der Rechtfertigung ist also zugleich die Verkündigung des Lebens und der Liebe Gottes und dies so, wie der, der sich selbst als schuldig kennt, sie braucht. Durch die Rechtfertigung wird die Schuldfrage aus-

¹⁾ Röm. 1, 17. 3, 21. 25. 26. 10, 3. 2 Kor. 5, 21. — ²⁾ Weil Paulus die Gerechtigkeit mit der Wahrheit und der Güte einigt, ist sie bei ihm nicht nur eine formale Kategorie, die nur die Richtigkeit des Willens feststellt, das Gewollte dagegen unbestimmt läßt. Dadurch schied er sich wieder völlig von den Griechen, die die Herstellung der Gleichheit als das Gerechte beschreiben. Das Verlangen nach Gleichheit ist weder mit der Wahrheit noch mit der Güte vereinbar. — ³⁾ Röm. 1, 17. 18; beachte die Begründung des ersten Satzes durch den zweiten. — ⁴⁾ Röm. 1, 17. 4, 13. 16. 5, 9. 18. 8, 1—4. 31—34. Gal. 3, 8. 9. 24—26. 2 Kor. 3, 7—9. — ⁵⁾ Röm. 2, 12. 5, 17. 2 Kor. 3, 7—9.

drücklich gestellt und verneint. Dem vom Gesetz verurteilten Menschen, der durch seine fleischliche Art das verwerfliche Begehren in sich hat, sagt Paulus, daß das göttliche Urteil, durch das Gott seine Gerechtigkeit sichtbar macht und das Recht wirkt, zu seinen Gunsten ausgefallen sei, womit ihm das Höchste gewährt ist, die Verbundenheit mit Gott.

b) Die Bewirkung der Rechtfertigung durch den Christus.

Jede Rechtfertigungslehre muß angeben, welchem Verhalten des Menschen Gott sein Wohlgefallen so gibt, daß er für ihn eintritt. Ohne diese Angabe stellte der Rechtfertigungssatz bloß ein Problem auf, vor dem der Mensch ratlos bliebe, oder er spräche höchstens eine Hoffnung aus, die auch die Unsicherheit der bloßen Hoffnung behielte. Als Hoffnung besaß Paulus den Rechtfertigungsgedanken schon als Pharisäer. Nun aber beschreibt er mit ihm, was Gott für die Menschheit tat. Diese Aussagen, die das göttliche Handeln beschreiben, durch das uns Gott rechtfertigt, und das menschliche Verhalten bestimmen, dem die Rechtfertigung zuteil wird, sind das Neue in der paulinischen Rechtfertigungslehre. Die Frage, wie der Mensch gerechtfertigt werde, beantwortet Paulus so: Gott hat im Christus die gerechtfertigt, die an ihn glauben.

Paulus hätte nie von der geschehenen Rechtfertigung gesprochen, wenn er nur göttliche Gedanken vor sich hätte. Schon vom menschlichen und vollends vom göttlichen Urteil gilt, daß der Richter nicht bloß denkt, sondern handelt, weil er durch sein Urteil das Geschick sowohl der Gerechtfertigten als der Verurteilten bestimmt und sie in die ihrem Verhalten entsprechende Lage bringt. Ohne Offenbarung Gottes, die ihn als den für die Menschheit wirkenden wahrnehmbar macht, gibt es keine Rechtfertigung. Von dieser Voraussetzung der Rechtfertigung urteilte Paulus, sie sei durch die Sendung des Christus hergestellt, weil Gott durch ihn vor den Augen der Menschheit handelt und ihr sichtbar macht, wie er sich gegen sie verhält¹⁾. Darum erwartet Paulus, daß seinem Satz, wir seien im Christus gerechtfertigt, die ganze Christenheit zustimme, weil alle im Christus den erkennen, durch den Gottes Gnade und Gerechtigkeit ihr Werk wirkt²⁾. In seiner Sendung und in seinem Werk wird das göttliche Urteil über den Menschen offenbar und vollzogen. Der Rechtfertigungs- und der Christusgedanke schlossen sich sofort zusammen, weil das Amt des Gesalbten in der Be-

¹⁾ Röm. 3, 24. 5, 9. 8, 33. 34. Gal. 2, 17. 1 Kor. 1, 30. — ²⁾ Gal. 2, 16.

gründung der heiligen Gemeinde durch den Rechtsvollzug besteht. Weil im Gericht des Christus Gottes Gericht und in der Herrschaft des Christus Gottes Herrschaft geschieht, darum ist der vom Christus Aufgenommene gerechtfertigt.

Zur Rechtfertigung der Schuldigen kann es nur dadurch kommen, daß Gott der Menschheit seine Gnade gibt; denn durch die Rechtfertigung dessen, der gesündigt hat, geschieht die Vergebung seiner Sünden und diese ist die Tat der Gnade. Das Ziel der Rechtfertigung ist, den sündigen Menschen mit Gott zu einem und ihm die göttlichen Gaben zu verleihen. Aber auch diese Voraussetzung der Rechtfertigungslehre ist mit der Sendung des Christus gegeben, da ihn Gottes Gnade der Menschheit gibt, damit sie durch ihn zu Gott berufen sei und die ewigen Gaben empfangen¹⁾.

Damit die Gnade, die hier der Menschheit erwiesen wird, Gottes Gerechtigkeit offenbare und ihr die Gerechtigkeit verschaffe, ist weiter unerläßlich, daß sie ihre sittliche Art bewähre, vom Bösen ganz geschieden sei und alles Gute schaffe. Auch diese Voraussetzung der Rechtfertigung war nach dem Urteil des Paulus in Jesus gegeben, weil seine Sendung gegen die Sünde gerichtet ist und ihn zu ihrem Überwinder macht. Deshalb ist er in den Tod gegangen²⁾. Dadurch, daß Gott ihn durch das Kreuz zum Christus machte, wurde aus der Gnade und aus der Gerechtigkeit ein und derselbe Wille, aus der Spendung der Gnade und aus der Bewirkung des Rechts ein und dasselbe Werk.

Der Tod entsteht für Paulus aus dem richterlichen Handeln Gottes, vor allem der Tod des Christus, der als Gottes Sohn am Leben Gottes Anteil hat und als der Bote der göttlichen Gnade der Welt dazu gegeben ist, um ihr das Leben zu bringen. Daß er dennoch in den Tod gegeben wird, hat seinen Grund in der menschlichen Sünde. Ihretwegen hat ihn Gott dahingegeben und dadurch sein Urteil vollzogen, das er gegen den Menschen fällt. So wird am Kreuz des Christus sichtbar, was die Sünde vor Gott ist, welches Urteil sie von ihm erhält, und das Fluchwort Gottes, mit dem er die Bösen von sich trennt, ist an ihm verwirklicht³⁾. Darum hatte es für Paulus eine besondere Bedeutung, daß Jesus am Kreuze starb; denn sein Tod geschieht so durch einen richterlichen Akt, nicht nur durch eine natürliche Notwendigkeit.

¹⁾ Röm. 3, 24. 4, 4. 5. 1 Tim. 1, 15. Tit. 3, 7. — ²⁾ Röm. 3, 25. 4, 25. 5, 9. 6, 7. 8, 31—34. 2 Kor. 5, 21. — ³⁾ Röm. 4, 25. 8, 1—4. Gal. 2, 21. 3, 13. 14. 2 Kor. 5, 21.

Damit tritt aber der Christus nicht aus seiner Sendung heraus, die ihm die göttliche Gnade gegeben hat; vielmehr vollbringt er sie durch seinen Tod. Der Zweck, um deswillen er preisgegeben wird, ist unsere Annahme. Ihn hat Gott nicht geschont, um uns alles zu verzeihen, ihn überantwortet, um uns zu rechtfertigen, ihn zur Sünde und zum Fluch gemacht, um uns die Gerechtigkeit und den Segen zu geben, ihn mit der Verurteilung belegt, um die zu rechtfertigen, die an ihn glauben. Durch sein Blut verschafft Jesus der Gemeinde die Vergebung der Sünden¹⁾.

Dadurch, daß Gott den Christus in den Zustand stellt, den ihm die Verschuldung der Menschheit bereitet, mit dem Zweck und Erfolg, daß er ihr den Anteil an dem verschafft, was er selbst durch seine Sohnschaft Gottes besitzt und durch sein Christusamt ihr verleihen kann, bringt Gott beides zur Offenbarung, daß er wider uns und daß er für uns ist, daß er das Böse haßt und daß er es verzeiht, daß er den Menschen nicht will und daß er ihn will, ihn nicht so will, wie er jetzt ist, sondern so will, wie er ihn durch den Christus macht. Jenes wird dadurch offenbar, daß Jesus in den Tod geht, dieses dadurch, daß ihn die Gnade Gottes, durch die er der Christus ist, in den Tod führt. Der so sich bezeugenden Gnade gibt Paulus das Zeugnis der sittlichen Vollkommenheit. Sie hat die Herrlichkeit der Gerechtigkeit an sich und bewirkt keine Entthronung Gottes zugunsten des Menschen, sondern Verherrlichung Gottes in seiner Geschiedenheit von allem Bösen, keinen Bruch des göttlichen Willens und Gesetzes, sondern dessen Vollzug mit dem Erfolg, daß er unsere Verbundenheit mit Gott bewirkt. Daher wurde durch den Christus Gottes Gerechtigkeit wahrnehmbar²⁾.

Durch die Vereinigung der Gewährung der Gnade mit der Bewirkung des Rechts erhält die Gnade ihre Wahrheit und Vollendung. Der Gedanke hat mit Paulus nichts zu tun, ein Mangel in der Gnade mache nötig, daß sich auch noch die Gerechtigkeit bewähre. Er wollte und konnte nicht an eine göttliche Gnade denken, die die sittliche Not des Menschen umgeht. Sie wäre zerbrochen und entweiht, wenn sie sich dem Menschen über seine Schuld hinweg geben sollte, so daß diese vom Menschen und von Gott verheimlicht würde. Dieses Begehren des Menschen empfand Paulus als eine Entehrung Gottes, weil es ihm mit dem Bruch des Rechts auch die Preisgabe der Wahrheit zumutet. Darin sah er die boshafte Lüge in der jüdischen Gerechtigkeit. Nur so ist die Gnade wirklich die Offenbarung und Verherrlichung Gottes, wenn sie die Schuld des Menschen

¹⁾ Röm. 3, 25 (ἱλαστήριον). Eph. 1, 7. Kol. 1, 20. — ²⁾ Röm. 3, 21.

vollständig ans Licht stellt und in sein Verhältnis zu Gott die volle Wahrheit bringt. Wenn der Mensch als das, was er ist, vor dem richtenden Gott steht und so, wie er ist, mit der klargestellten Schuld von Gott die Rechtfertigung erhält, nur dann ist er wirklich begnadet, nur dann zu Gott berufen; nur dann ist seine Schuld und Bosheit weg. Da Paulus in die Reue gesetzt war und sich selber richten mußte und sich wie alle unter der Verurteilung sah und keinen Menschen kannte, der nicht schuldig wäre, darum war diese Form des Evangeliums für ihn besonders inhaltsvoll. Nun trat seinem Urteil, mit dem er sich selbst beschuldigen muß, Gottes Urteil entgegen, hob jenes auf und sprach ihn frei. Er sah in der Verkündigung der Rechtfertigung diejenige Anbietung der göttlichen Gnade, die der, der sich selbst richten muß, glauben kann.

Da dem Schuldigen die Rechtfertigung nur dadurch zuteil werden kann, daß ihm vergeben wird, behält für Paulus die Formel, die für das Verhalten Gottes gegen die Sünder zunächst üblich war, »Vergebung der Sünden«, ihre volle Bedeutsamkeit¹⁾. Er verwandte aber den Rechtfertigungsgedanken mit besonderem Nachdruck, weil er durch ihn die beschränkten, unvollständigen Vorstellungen vom göttlichen Vergeben ausschloß, die ihm nur ein negatives Ziel geben und nur an die Beseitigung der verderblichen Folgen denken, die aus dem Bösen entstehen. Die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins, das Ende des göttlichen Unwillens, die Befreiung vom Verderben, das sind alles für sich allein unzureichende und undenkbare Vorstellungen, wenn sie nicht mit ihrem positiven Gegenstück verbunden sind. Der Zorn endet nur durch die Gewährung der Liebe und die Schuld nur durch die Zuerkennung der Gerechtigkeit. Das böse Gewissen verschwindet nur durch die Herstellung eines guten Gewissens und die Folgen des Bösen sind nur dann überwunden, wenn der Mensch das empfängt, was für ihn aus der Gerechtigkeit entsteht. Die Wahrheit und Vollkommenheit des Vergebens, das die Gemeinschaft mit dem Schuldigen vollständig wiederherstellt, wird durch den Rechtfertigungssatz kraftvoll ausgedrückt. Den halbierten Vorstellungen vom Vergeben liegt der Gedanke an Willkür, Rechtsbruch und Parteilichkeit Gottes immer nahe; dadurch aber, daß Gott im Christus durch den Vollzug des Gerichts verzeiht, offenbart sich eben darin, daß er verzeiht, auch seine von aller Beziehung zum Bösen freie Art.

An der Macht der Kreuzestat Jesu, ihr Ziel zu erreichen, hat Paulus nicht gezweifelt. Er beschreibt ihren Erfolg mit dem

¹⁾ Röm. 4, 6—8. 8, 32. 2 Kor. 5, 19. Eph. 1, 7. 4, 32. Kol. 1, 14. 2, 13. 3, 13.

von Jesus stammenden Bild, daß der Christus uns durch seinen Tod losgekauft habe. Durch den in ihm uns bereiteten Loskauf seien wir gerechtfertigt; er habe mit seinem Tod den Preis gezahlt, durch den er aus uns sein Eigentum machte und uns für sich erkaufte¹⁾. Weil seine Herrschermacht über uns auf seinem Tod beruht, hat sie ihren Grund in seinem Gehorsam gegen Gott. Weil er der eine ist, der den Gehorsam übte, darum ist durch seinen Gehorsam für alle das rechtfertigende Urteil vorhanden und in Geltung gesetzt²⁾.

Paulus hat aber auch mit neuen Formeln die sein Ziel schaffende Macht des Todes Jesu beschrieben. Durch ihn sind wir alle gestorben und mit ihm an das Kreuz gehängt. Diejenige menschliche Art, die unser Wesen ist, ist mit seinem Tod gerichtet und unser Fleisch durch ihn begraben. Es ist uns somit nur so die Rechtfertigung zuteil geworden, daß vor ihr ein Sterben steht, das nicht einzelne, sondern alle, nicht einzelnes an uns, sondern alles trifft. Somit gibt Gott sein Wohlgefallen nicht dem Sünder, der im Fleische lebt, sondern einem neuen Geschöpf, das dadurch entstanden ist, daß der Christus die menschliche Art in den Tod gegeben und durch die Auferstehung einen neuen Menschen hervorgebracht hat, der nun geschieden von der Sünde durch Gott und für Gott ewig lebt³⁾.

Die auf alle übergreifende Macht des Todes Jesu leitet Paulus nicht aus mystischen Vorgängen, die im Glaubenden, wohl gar durch seine Willensmacht, entständen, sondern aus dem Christusamt Jesu ab. Aus seiner Einsetzung zum Herrn aller ergibt sich die alle ergreifende Macht seines Tods und seines Lebens. Wie er als der Christus nicht nur für sich, sondern für alle das Leben hat und mit dem Leben des Christus das Leben seiner Gemeinde gegeben ist, so ist der Tod des Christus nicht nur ihm selbst widerfahren, sondern ein universaler Vorgang, der jedem Gottes Verhalten gegen ihn enthüllt und Gottes Urteil über ihn vollzieht und allen kundtut, daß wir von ihm gerichtet sind, doch so, daß hier aus dem Tod das Leben und aus der Verurteilung die Gerechtigkeit für uns entsteht. Soweit die Macht des Christus reicht, so weit reicht auch die Macht seines Tods, durch den er zum Christus geworden ist, und ebenso weit reicht die Macht seines Lebens.

Dies ist daran sichtbar, daß Paulus den Anteil am Tod Jesu als einen fertigen, vollzogenen Akt beschreibt, nicht als ein Ziel,

¹⁾ Röm. 3, 24. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. — ²⁾ Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. — ³⁾ 2 Kor. 5, 14—17. Röm. 6, 3—11. Gal. 2, 19—21. Röm. 8, 1—4. Eph. 2, 14; 15. Kol. 2, 11—14. 20. 3, 3. Gal. 6, 14. Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 9. 10.

das wir erst anzustreben und selbst in uns zu bewirken hätten, als mit der Taufe uns gewährt¹⁾, somit als dem Christenstand von Anfang an eigen und nicht bloß auf einer höheren Stufe der religiösen Vervollkommenung erreicht, als allen gegeben, nicht etwa nur den religiös Stärkeren und sittlich Vorgeschrittenen; ja er beschränkt den Anteil an Jesu Kreuz nicht einmal auf die Gemeinde, sondern faßt ihn universal in Übereinstimmung mit der universalen Bestimmung des Christus, der nicht nur der Herr der Vollkommenen, sondern aller Glaubenden und nicht nur der Herr der Kirche, sondern der Menschheit ist²⁾. Alle diese Bestimmungen sind mit der mystischen Deutung dieser Sätze unvereinbar, die in ihnen eine von uns selbst herzustellende Gleichbildung mit dem Tod und Leben des Christus beschrieben sieht.

c) Die Vermittlung der Rechtfertigung durch den Glauben.

Mit diesem Gedankengang ist aber die Rechtfertigung noch nicht vollständig beschrieben. Dazu bedarf es notwendig noch einer Angabe, die dem Menschen sagt, wie nun er sich zu verhalten habe, damit er gerechtfertigt sei. Da die Rechtfertigung Gottes Verhältnis zu uns bestimmt, kommt sie durch zwei Vorgänge zustand, durch eine Tat Gottes, die ihn offenbart, und durch einen Vorgang im Menschen, durch den ihn die Tat Gottes berührt und bestimmt. Für die praktische Verwendung der Lehre kam alles auf diese Aussage an. Sie ist, da wir im Christus gerechtfertigt werden, vollständig mit der Frage identisch, für wen Christus eintrete und gegen wen Christus sich wende, wem er Gottes Gnade gewähre und wem er sie versage. Paulus antwortete darauf in Übereinstimmung mit der ganzen Christenheit, alle, die an den Christus glauben, seien sein. Die Rechtfertigung des Menschen geschieht also dadurch, daß Gott den Christus sandte und in den Tod gab, und weiter dadurch, daß der Mensch ihm glaubt³⁾. Würde nicht Gottes Wille durch eine Tat Gottes sichtbar und wirksam, so gäbe es keine Rechtfertigung; sie wäre aber auch dann nicht da, wenn sich nicht in uns ein Verhalten fände, für das der göttliche Spruch eintritt. Käme es nicht zur inneren Beteiligung des Menschen am Werk des Christus, so würde vielleicht Gottes Macht durch ihn offenbar, aber nicht Gottes Gerechtigkeit, sein eigener Wille, aber nicht sein Verhältnis zu unserem Willen.

¹⁾ Röm. 6, 3. 4. — ²⁾ 2 Kor. 5, 19. — ³⁾ Röm. 3, 21—26. Gal. 2, 16—21.

Um das Verhältnis zwischen dem Glauben, der unsere Gerechtigkeit ist, und der Rechtfertigung auszusprechen, ließen sich zwei Formeln bilden, weil beides richtig ist, daß die Gerechtigkeit die Rechtfertigung begründe und daß die Rechtfertigung die Gerechtigkeit verleihe. Gerechtigkeit kann und muß das heißen, was Gottes Urteil am Menschen lobt und zum Grund seines Wohlgefallens macht¹⁾. Wiederum ist die Gerechtigkeit das, was dem Menschen durch die Rechtfertigung gewährt wird. Sie wird ihm durch Gottes Urteil zuerkannt, weil sein Verhalten erst dadurch den Wert der Gerechtigkeit bekommt, daß Gott dasselbe anerkennt. Nicht bevor der Richter sprach, sondern dadurch, daß er für uns spricht, haben wir die Gerechtigkeit²⁾. Darum verbindet sich in jeder Rechtfertigungslehre mit der Rechtfertigung die Zurechnung, da es bei der Fällung des Urteils immer auf das ankommt, was dem Menschen angerechnet oder nicht angerechnet wird. Daher sagt Paulus, daß der Glaube unsere Gerechtigkeit vor Gott sei und daß Gott die Gerechtigkeit dem Glaubenden zuerkenne und sie ihm durch sein Urteil zuspreche. Er sagt damit aus, daß durch den Glauben an Christus die Schuld getilgt und alle ihre Folgen beseitigt, Gottes Wohlgefallen erlangt und alle seine Folgen gewonnen sind.

Dadurch, daß uns der Glaube die Rechtfertigung verschafft, bewährt es sich, daß der Grund, der Gott zu unserer Rechtfertigung bewegt, seine Gnade ist. Denn im Glauben schafft nicht der Mensch selbst den Wert, der Gottes Wohlgefallen begründet und ihn zur Gemeinschaft mit uns bewegt. Als Glaubender nimmt der Mensch wahr, was Gott ihm gibt, und indem die Zustimmung zur göttlichen Gabe und Gnade dasjenige Verhalten ist, durch das Gottes Anspruch an uns erfüllt ist und sein guter Wille an uns geschieht, ist Gottes Verhalten gegen uns als die vollkommene Gnade offenbar. Der Verdienstgedanke ist dadurch aus der Rechtfertigung vollständig entfernt³⁾. Und doch ist unser eigenes, bewußtes Verhalten das, was Gottes Lob besitzt, und wir sind als Person mit unserem Wissen und Wollen in die Gemeinschaft mit Gott gestellt. Eben das gibt dem göttlichen Wirken das Merkmal der Gnade, die den Menschen schätzt, zu Gott führt und mit ihm vereint. Daher empfangen wir durch die Rechtfertigung die göttliche Liebe.

¹⁾ Der Glaube wird als Gerechtigkeit angerechnet, Röm. 4, 5. 9; durch den Glauben gerechtfertigt werden, Röm. 3, 28; infolge des Glaubens, Röm. 3, 30. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 8. 24; Gerechtigkeit aus Glauben, Röm. 9, 30. 10, 6; auf Grund des Glaubens, Phil. 3, 9. — ²⁾ Die Gerechtigkeit wird zugerechnet, Röm. 4, 6. 11; Gabe der Gerechtigkeit, Röm. 5, 17; Hoffnung auf die Gerechtigkeit, Gal. 5, 5. — ³⁾ Röm. 4, 4. 5. 10, 9. 10. 11, 6.

Dadurch, daß Gott den Glaubenden darum rechtfertigt, weil er ihm glaubt, ist weiter gesichert, daß nichts Böses Gottes Wohlgefallen erhält. Denn so gibt er sein Wohlgefallen nicht dem, was der Mensch mit seiner eigenen Willensmacht herstellt, sondern dem, was Gott selbst bewirkt. Entstände daraus, daß die Rechtfertigung auf dem Tod des Christus und auf dem Glauben des Menschen beruht, ein Synergismus, durch den die Bewirkung der Gerechtigkeit zwischen Gott und dem Menschen verteilt würde, so wäre der Rechtfertigungssatz unmöglich. Der Glaube entsteht aber aus dem, was Christus ist und tut. Er hat seinen Grund im Verhalten des Christus gegen die Menschheit. Deshalb ergibt die Vermittlung der Gerechtigkeit durch den Christus und durch den Glauben einen einheitlichen Akt, bei dem die kausale Macht vollständig Gott zufällt, und gerade deshalb vermag sich an den Glauben das absolute Urteil zu heften, er sei unsere Gerechtigkeit. Nun entsteht durch ihn nicht ein gebrochenes, sondern ein vollkommenes Resultat, nicht ein unsicherer Erfolg, der vom Eintritt weiterer Bedingungen abhinge, sondern ein gewisses Ergebnis. Weil der Rechtfertigungssatz ausspricht, was Gott an uns tut, darum hat er Gewißheit und bleibt nicht eine Hoffnung, sondern drückt aus, was die Christenheit als den ihr gegebenen Besitz zu erkennen hat.

Diese Sicherheit eignet dem Glauben darum, weil die göttliche Gnade nie umsonst angerufen wird. Gott vernichtet kein ihm erwiesenes Vertrauen und Jesus bewährt sich dadurch als den Diener der göttlichen Gnade, daß er jede ihm dargebrachte Zuversicht bestätigt und ihr seine Gabe gibt.

Dadurch bleibt die göttliche Gnade von jeder Annäherung an eine willkürliche Gunst frei, weil die gleiche reine und vollkommene Güte, die den Christus sandte und in den Tod gab, an allen, die ihm glauben, mit derselben Verschlossenheit gegen alles Böse ihr heilsames Werk vollführt¹⁾.

Der Rechtfertigungssatz beruht weiter auf der Überzeugung, daß der Glaube das richtige Verhalten gegenüber derjenigen Erweisung Gottes sei, die im Christus geschehen ist. An diesen Teil seines Gedankengangs hängte sich für Paulus keine Unsicherheit. Nachdem Gottes Liebe in Jesus erschienen ist, den Menschen beruft, ihm verzeiht und ihm das ewige Leben gewährt, ist der Glaube dazu die richtige Folge und es ist erwiesen, daß er das von Gott gewollte und im Menschen begründete Verhalten ist, das sein Urteil als die Gerechtigkeit schätzt. Mit der Überzeugung, der Mensch verhalte sich richtig, wenn

¹⁾ Röm. 3, 29. 30.

er Jesus traue, bringt aber Paulus nicht wieder die Verdienstregel zur Verwendung, hebt sie vielmehr völlig auf. Denn der seelische Vorgang, der sich mit dem Glauben in uns vollzieht, ist für sich allein niemals imstande, das rechtfertigende Urteil Gottes zu tragen; das kann er nur, weil er unser Anschluß an den Christus ist. Darauf, daß der Glaubende auf Christus sein Vertrauen setzt, beruht sein Gerechtigkeitswert. Weil er von Christus ergriffen ist und sich an ihn hält und zu seinem Eigentum gemacht ist, darum ist der Glaubende gerechtfertigt. Deshalb werden dadurch, daß die Glaubenden gerechtesprochen werden, nicht Gerechte, sondern Gottlose gerechtfertigt, solche, die durch ihre Werke die Gerechtigkeit nicht erlangen, weil sie sie nur dadurch bekommen können, daß ihnen vergeben wird. Also wird an ihnen Gottes Gerechtigkeit offenbar, nicht die ihrige¹⁾.

Es wäre unmöglich, den Glauben als Gerechtigkeit und als Empfang der Rechtfertigung zu beschreiben, wenn er nicht die Trennung des Menschen vom Bösen bewirkte. Der Glaube bewirkt sie aber nach dem Urteil des Paulus sicher um deswillen, was der Christus ist und den Glaubenden gibt. Indem sie ihre Zuversicht von sich selbst weg auf Jesus wenden, sprechen sie über sich selbst und ihre Sünde die Verurteilung aus und heiligen Gottes Recht gegen sich selbst. Sie anerkennen, daß ihnen ihr eigenes Verhalten die Verdammung und den Verlust des Lebens bereitete. Dafür, daß dieses Ergebnis nicht eintritt, sondern das entgegengesetzte wirklich wird, sehen sie einzig in Gottes Tat den Grund, nur im Christus, nur darin, daß dieser für sie gestorben ist und ihnen nun verleiht, was er für sie erworben hat. So kommt die vollständige Verneinung des Bösen durch Gott dadurch in uns zur Verwirklichung, daß wir nichts an uns als Gerechtigkeit schätzen und Gottes Wohlgefallen nicht auf unsere Leistung beziehen, sondern uns in Gottes Liebe nur darum stellen, weil uns der Christus in sie stellt. Gerade deshalb, weil der Glaube dem Menschen keine ihm eignende Gerechtigkeit verleiht, die der Mensch bewirkt hätte, ist er seine echte und wahre Gerechtigkeit.

Der negative Akt, durch den wir unsere Sünde richten, kann aber nicht für sich allein bestehen, sondern hat seinen Existenzgrund im positiven Willen, mit dem wir uns glaubend an den Christus halten. Dieser Wille ist gut und zwar ganz gut, weil er empfangen will, was uns der Christus verheißt; das ist aber die vollkommen gute Gabe Gottes. Dadurch, daß sich der Glaubende zum Christus wendet, gehört er ihm und das Werk des Christus

¹⁾ Röm. 4, 5. 3, 21. 1, 17. 10, 3. Phil. 3, 9. 2 Kor. 5, 21.

geschieht an ihm mit seiner alles Böse überwindenden und die Gerechtigkeit herstellenden Macht. Darum hat Paulus den Gedanken nicht gekannt, Gottes Urteil gerate dadurch, daß er den Glaubenden trotz seiner Sündhaftigkeit rechtfertige, mit der Wirklichkeit in Streit. Denn die, die mit dem Christus verbunden sind, haben an ihm den Befreier vom Bösen. Er dachte nie daran, die Rechtfertigung sei so, wie er sie faßt, nur ein Schein und eine Unwahrhaftigkeit. Dem Glaubenden gibt Gott in wirksamer Weise sein Wohlgefallen, weil der Christus in wirksamer Weise aller Sünde ein Ende macht. Dabei treten freilich die Gegenwart und die Zukunft, das jetzt Erlebte und das uns Verheißene, auseinander. Die Aufhebung des Bösen ist, solange unsere Verbindung mit Jesus durch den Glauben hergestellt wird, noch nicht im menschlichen Lebensstand vollendet¹⁾. Es ist aber der Wille Gottes und Jesu, uns die Freiheit vom Bösen zu geben, weil und so gewiß er uns rechtfertigt. Diesen Willen erschließt Paulus nicht nur durch eine Konjektur, sondern hat seine ihn ausführende Verwirklichung bereits vor Augen, nicht in sich selbst oder in anderen Christen, sondern an dem, was Jesus hat, der auch am Glaubenden seine Erlösermacht durch seine endgültige Offenbarung sichtbar machen wird. Ein Zweifel, ob auch dem Urteil Gottes die Vollzugsmacht eigen sei, fiel auf dem Standpunkt des Paulus zusammen mit dem Zweifel an der Wahrheit des messianischen Namens Jesu. Wird dieser bejaht, so ist damit auch gegeben, daß seine Gemeinde das in Wahrheit ist und einst auch offenkundig sein wird, was Gottes Urteil ihr zuerkennt, obwohl ihr eigener Lebensstand dieses jetzt noch nicht begründet, weil Gottes Urteil nicht bricht und seine Gnade das, was sie uns zudenkt, auch gewährt und im Christus die vollendete Gemeinde schafft.

d) Die Rechtfertigung als Gegenstand der Hoffnung.

Der Gegensatz zwischen dem Geglaubten und Erlebten vereint den Rechtfertigungsbegriff mit der Verheißung Jesu und dem Verlangen nach seiner Offenbarung. Würde das göttliche Urteil jetzt schon durch seine volle Wirkung offenbar, so wäre das Endgericht geschehen. Da aber unsere Beziehung zu Jesus im Trauen besteht, behält die Eschatologie für Paulus ihren vollen Ernst und diese wendet den Gerichtsgedanken nochmals auf den Glaubenden an, da er dann vor dem Richterstuhl des Christus stehen und dort gerechtfertigt oder verurteilt werden

¹⁾ Röm. 8, 10. 23—25; vgl. Gal. 5, 5.

wird¹⁾. Weil aber der Christus gekommen ist, darum tritt mit den anderen eschatologischen Gedanken auch der Rechtfertigungsbegriff in die Gegenwart hinein; denn mit dem vollbrachten Werk des Christus ist das Urteil Gottes über die Glaubenden so ergangen, daß es sie nicht von ihm schied, sondern mit ihm verband, und damit ist sowohl in ihr gegenwärtiges als in ihr zukünftiges Verhältnis zu Gott Gewißheit hineingebracht.

Für das religiöse Verhalten des Paulus besaß der eschatologische Ausgang der Rechtfertigungslehre große Bedeutung. Sie könnte sonst dieselbe Gefahr bei sich haben, die Jesus an der Gerechtigkeit der Pharisäer sichtbar machte. Paulus ist Gottes gewiß, hat sein Wohlgefallen und steht am Ziel; wie wehrt er die Überhebung vom Glaubenden ab? Seine Gerechtigkeit besteht freilich einzig im Glauben, einzig darin, daß ihm das beschieden ist, was der Christus schafft. Aber der Glaube ist bei Paulus Gewißheit und erzeugt den vollen Dank. Aber nun setzt der eschatologische Gedanke ein und mit ihm ist die Gefahr überwunden, daß der Glaubende sich in seiner Gerechtigkeit gefalle. Er hat die Begegnung mit dem Christus noch vor sich und muß dafür sorgen, daß er in seinem Urteil bestehe. So erwächst aus dem Glauben das Streben nach der Gerechtigkeit, in das Paulus seine ganze Willenskraft legt. Als Gerechtfertigter ist er nun dazu berufen, daß er nach dem Siegespreis laufe²⁾. Er verschafft sich die Kraft des Strebens nicht nur durch die Meditation der Sündhaftigkeit, vollends nicht dadurch, daß er die Gültigkeit der Rechtfertigung bezweifelte und die Gewißheit des Glaubens gegen die Unsicherheit der Furcht eintauschte. Gerade deshalb läuft er mit aller Kraft nach dem Ziel, weil ihm die Gnade, die ihn jetzt rechtfertigt, das Vollkommene gewährt, nicht vom Zweifel gejagt, sondern in der Gewißheit, daß der Tod und das Leben des Christus für ihn vorhanden seien.

Paulus verband darum mit dem Rechtfertigungssatz nie den Gedanken, er reduziere dadurch das Christentum bloß auf den Glauben und erlasse den Glaubenden das Werk. Um sie gegen solche Gedanken zu schützen, zeigt er ihnen den Gekreuzigten und Auferstandenen, der sich nicht als Diener der Sünde benützen läßt, weil es nicht zweifelhaft werden kann, ob er der Sünde gestorben sei und für Gott lebe³⁾. Da damit dem Verlangen des Glaubens der Inhalt gegeben ist, hebt folglich der Wille zu sündigen den Glauben auf.

¹⁾ 1 Kor. 4, 4. 5. 2 Kor. 5, 9. 10. Röm. 5, 9. 10. — ²⁾ Phil. 3, 12—14 im Zusammenhang mit 8—11. — ³⁾ Röm. 6, 1—4. Gal. 2, 17.

e) Der Anteil der Liebe an der Rechtfertigung.

Der mit dem Glauben begründete Wille ist die Liebe, durch die wir nicht mehr für uns selbst, sondern für Gott im Christus und darum für die Brüder leben. Es gibt keinen Anlaß zum Erstaunen, daß Paulus mit seinem Rechtfertigungssatz eine auf die Liebe begründete Lebensführung verband und die Liebe ausdrücklich größer als den Glauben hieß¹⁾. In der Lieblosigkeit, die Gott verachtet und den Menschen verdirbt, sah Paulus die Schuld des Menschen. Von ihr hat ihn Christus dadurch frei gemacht, daß er selbst in der Liebe Gottes an ihm handelt und auch in ihm die Liebe schafft. Wie soll er sich als für die Sünde gestorben erkennen, wenn er in der Lieblosigkeit verharrte, wie sich als lebendig erweisen ohne den guten Willen, der sich in den Dienst Gottes stellt? Mit dem Aufgang der Liebe geschieht in ihm Gottes Wille und die Wirkung Jesu. Dadurch erlangt er die Frucht des Glaubens und erfährt es, daß Christus ihn regiert und sein Geist ihn bewegt. Deshalb, weil die Liebe das ist, was der Glaube begehrt und Christus ihm verleiht, ist sie größer als der Glaube. Mit ihr ist aber der Täter des göttlichen Willens da.

Der Einwand, daß Paulus nun ebenso gut sagen könnte, er werde durch die Liebe gerechtfertigt, ist nicht durch einen Mangel in den Äußerungen des Paulus verschuldet. Er hat mit voller Deutlichkeit gesagt, weshalb er uns bei unserer Rechtfertigung völlig von uns wegwendet und diese nicht auf unseren guten Willen, sondern einzig auf den Glauben stellt. Das hielt er aus einem religiösen und einem ethischen Grund für notwendig. Nur so behandelt der Mensch Gott wirklich als Gott und ehrt ihn in der Herrlichkeit seiner Gnade und in der Wahrheit seiner Herrschaft. Das geschieht nicht, wenn der Mensch seine Liebe, sei damit die Reinheit seiner Gesinnung oder die Größe seiner Arbeit gemeint, als seine Gerechtigkeit schätzt. So preist er sich selbst und macht aus sich den Schöpfer seiner Religion; denn er gründet sein Verhältnis zu Gott auf seinen eigenen Akt, den Gott nun rühmen und lohnen soll. Indem Gott den Glauben zu unserer Gerechtigkeit macht, wird Gott zum Schöpfer unserer Verbundenheit mit ihm und einzig das gibt unserem Verhältnis zu ihm die Normalität.

So denkt Paulus, weil er nicht bloß über die Liebe spricht, sondern sie hat und in ihr denkt. Eine Liebe, die sich vor Gott ausstellt, ihren Wert geltend macht und von ihm ihre

¹⁾ 2 Kor. 5, 14. 15. Röm. 14, 7—9. 1 Kor. 13, 13.

Anerkennung fordert, ist nach dem Maßstab des Paulus keine Liebe. Ihre selbstlose Art ist ihr wesentlich, durch die sie ihr Ziel nicht in der eigenen, sondern in Gottes Größe, nicht in ihrem eigenen, sondern in Gottes Recht hat. Weil der Glaube unsere Gerechtigkeit vor Gott ist, ist das Rühmen ausgeschlossen und das gilt Paulus als ein Ziel, das notwendig erreicht sein muß, damit wir vor Gott Gerechtigkeit besitzen¹⁾. Erreicht wird es aber einzig durch das Gesetz des Glaubens. Nun erst ist unser Verhalten gegen Gott zur Liebe geworden; so lange dagegen der Mensch sich selber rühmt, urteilt und handelt er nicht nach der Liebe. Die Liebe preist den, dem sie sich gibt, und das ist bei Paulus Gott.

Ebenso deutlich ergibt sich aus der Buße die Notwendigkeit, daß wir nicht unsere Liebe, sondern unseren Glauben für unsere Gerechtigkeit halten. Da der Mensch nicht nur den guten, sondern auch den bösen Willen kennt, würde er, wenn er seine Liebe für seine Gerechtigkeit hielte, sein Böses mit seiner Güte entschuldigen und an Gott den Anspruch stellen, daß er gegen seine Veründigung blind sei. Gerechtigkeit hat er aber nur dann, wenn er auf alle Entschuldigungen und Beschönigungen seiner Bosheit verzichtet und sich ohne Vorbehalt vor Gott als schuldig bekennt. Nun gibt es für ihn nie mehr eine Gerechtigkeit, die in seiner eigenen Güte bestände, sondern er hat sie nur dadurch, daß Gott in der Schöpfermacht seiner Gnade den Glaubenden mit sich vereint.

f) Die Wichtigkeit der Rechtfertigungslehre für Paulus.

Das Urteil über den Menschen und die Rechtfertigungslehre stehen bei Paulus in einer genauen Übereinstimmung, so daß sie vollständig ineinandergreifen und miteinander das begründen, was er Glauben nennt. Alles, was zunächst seine Beurteilung des Menschen als schwer erscheinen läßt, ist weggehoben, nicht durch eine nachträgliche Abschwächung oder einen versteckten Widerruf, sondern so, daß die totale Verurteilung des menschlichen Verhaltens, der Verzicht auf jede Entschuldigung und die völlige Beugung vor Gott unverseht bleiben, aber nicht mehr als Grund der Schwäche und Verzagtheit wirksam werden, sondern sich mit vollendeter Dankbarkeit und Freudigkeit verbinden, weil der Christus zur menschlichen Schuld Gottes Gabe, zur menschlichen Ohnmacht Gottes Kraft fügt, wodurch das ethische Ziel für den Menschen erreichbar wird. Dadurch ver-

¹⁾ Röm. 3, 27.

schloß Paulus seine Gemeinde sowohl gegen die judaistischen als gegen die gnostischen Bestrebungen ganz, da diese sie nur so lange locken konnten, als die Rechtfertigungsfrage ihnen noch als offen und ihr Verhältnis zu Gott somit noch als ungewiß erschien. Das Motiv, durch das der Judentum die Gemeinden in Bewegung brachte, war die Furcht, vielleicht hätten sie doch Gott noch gegen sich, jedenfalls gewannen sie durch die gesetzlichen Leistungen Gottes Wohlgefallen sicherer. Solche Verheißungen verloren da, wo der paulinische Satz verstanden war, alle Kraft. Die Gnosis bewegte die Gemeinden dadurch, daß sie ihnen die Größe ihrer christlichen Erkenntnis und Freiheit anpries. Auch dieses Motiv war tot, wenn die Gemeinde ihre Gerechtigkeit mit Paulus im Glauben sah; denn daran erstirbt alle religiöse Eitelkeit und die Ablenkung des religiösen Verlangens vom sittlichen Ziel war abgewehrt.

Durch die polemische Kraft des Satzes, die ihn als Waffe gegen alles brauchbar macht, was Paulus verdorbenes Christentum hieß, wird aber der Satz nicht entschuldigt, Paulus habe den Rechtfertigungssatz nur zu polemischen Zwecken aufgestellt und über die menschliche Schuld und die göttliche Gerechtigkeit nicht deshalb gesprochen, weil er darin sein höchstes Anliegen und ernst gewolltes Ziel besaß, sondern weil ihm diese Sätze für seine kirchlichen oder persönlichen Zwecke brauchbar waren. Die Dokumente zeigen, daß Paulus in seinem ganzen Willen und Werk durch den die Rechtfertigung beschreibenden Satz bestimmt war. Im Galaterbrief hat er mit ihm das Recht des Heidenchristentums begründet und ihn damit als den Grund bezeichnet, auf dem seine ganze Arbeit stand. Er hat den Galatern gesagt, daß er in der Verhandlung mit den Aposteln Jerusalems durch den Rechtfertigungsgedanken die Verständigung mit ihnen suchte und fand. Als er den Verkehr mit der römischen Gemeinde begann, hat er seinen Entschluß, nach Rom zu gehen, und damit seine ganze Arbeit auf die Rechtfertigungslehre gestellt. Warum er vor allen als der Schuldner steht, der ihnen verpflichtet ist, sagt er durch den Rechtfertigungssatz. Falls ihn dabei apologetische Erwägungen leiteten und er auf die Befürchtungen antwortete, die gegen ihn hervortraten, so kommt auch dadurch, daß seine Gegner seine Rechtfertigungslehre angriffen, ans Licht, daß sie in ihr den Hauptpunkt seiner Predigt sahen, der sie von den anderen Formen des Christentums unterschied. Den Philippern hat er sie in einem zusammenfassenden Rückblick auf sein Leben als den Kern seines Christentums bezeichnet, damit auch sie in ihr die

Regel für ihr christliches Handeln finden. Parallel damit hat er der Betrachtung, durch die er den Korinthern das ihn bestimmende Motiv zeigt, im Rechtfertigungsgedanken den Abschluß gegeben und in den Anweisungen für seine Gehilfen stellt er ihn zu den Gewißheiten, die die Arbeit für die Kirche ordnen und ihr jede gnostische Überhebung unmöglich machen ¹⁾.

Das wird dadurch nicht widerlegt oder abgeschwächt, daß er sich mit bewunderungswürdiger Kraft vom Formalismus frei erhielt. Bei der starken Empfindung, die er für den Wert klarer Gedanken hat, und bei der Länge der Zeit, die seine Lehrarbeit ausfüllt, wäre es nicht befremdlich, wenn sich der Rechtfertigungssatz als stabile Formel in ihm festsetzte, mit der er das Evangelium stets gleichförmig wiederholte; er sagt es aber immer wieder anders, je nach der Lage, in die er jetzt seine Arbeit hineinzustellen hat. Er kann es auch ganz und unverkürzt ohne die Rechtfertigungsformel sagen, so daß er alles zum Ausdruck bringt, was er in der Gewißheit seiner Rechtfertigung besitzt. Deshalb bleibt diese doch das besonders lehrreiche und wirksame Ergebnis seiner Arbeit und die Tatsache, daß sie beständig in ihm vorhanden ist, beleuchtet auch den Sinn der anderen Formeln, in die er die Verkündigung Jesu faßt.

g) Das Verhältniß der Rechtfertigungslehre zum Bußruf Jesu.

Da Jesus den Eingang in Gottes Herrschaft in die Buße gesetzt hat, bewährte sich Paulus dadurch als seinen Boten, daß er die Herrschaft Jesu durch die Anbietung der Rechtfertigung verkündigte. Alle Merkmale des Bußrufs Jesu: die totale Ablehnung aller Bosheit, die Ausdehnung der Buße auf alle, die vollständige Einigung des Rechts mit der Gnade, so daß der Bußruf zur Anbietung der Vergebung wird und seinen Zweck nicht in der Enthüllung, sondern in der Überwindung des Bösen hat, kehren in der paulinischen Rechtfertigung unverkürzt wieder. Weder die Reue noch das Vertrauen zu Gott, weder Gottes Gegensatz gegen die Bosheit noch seine Verbundenheit mit uns werden durch die paulinische Formel angegriffen. Die schmerzvolle Beugung des Menschen und seine freudige Erhebung zu Gott, die totale Bindung an die sittlichen Normen und die Freiheit der Liebe, die über ihnen steht, die personhafte Fassung des religiösen Verhältnisses und der

¹⁾ Gal. 2, 16. Röm. 1, 15—17. Phil. 3, 7—14. 2 Kor. 5, 21. Tit. 3, 4—7. 2 Tim. 4, 7. 8.

Universalismus, der Kampf für das Recht, das als unerschütterlich geheiligt wird, und die Erweisung der Gnade, in der die Herrlichkeit der göttlichen Güte wirksam wird: alles kehrt bei Paulus nicht durch angelernte Wiederholung, sondern in eigener, neuer Form, aber unverletzt wieder.

Dennoch ist das Urteil weit verbreitet, Paulus habe durch seine Rechtfertigungslehre die Frömmigkeit der Gemeinde vom Wort Jesu weggeführt. Es beruft sich teils auf die Ableitung der Rechtfertigung aus dem Tod Jesu, teils auf ihre Verbindung mit dem Glauben. Jene ergebe einen religiösen, diese einen ethischen Verlust. Durch jene werde das Gottesbild kompliziert; statt der unmittelbaren Willigkeit Gottes zu vergeben, wie Jesus sie gepredigt habe, brauche jetzt Gott einen komplizierten Apparat, um die Vergebung zu bewirken, weil die Rechtfertigung nur durch den stellvertretenden Tod des Christus erreichbar sein soll. Nach der subjektiven Seite hafte an der Schätzung des Glaubens, die in ihm unsere Gerechtigkeit sehe, die Gefahr der Intellektualisierung der Religion. Paulus sei auf dem Wege zur heilschaffenden Dogmatik und der Zwang, der damit auf den Intellekt gelegt werde, wirke besonders drückend, da der Glaube die Bedingung für die Verzeihung der Sünden sein soll. Damit sinke er unter den sittlichen Ernst Jesu hinab, der bei der Buße an die Wendung von der Härte zur Wohltat dachte und den einfachen Erweisungen der Liebe seine Verheißung gab, ohne daß er intellektuelle Ansprüche an sie stellte. Selbstverständlich erscheinen solche Urteile als vollständig begründet, wenn sich der Historiker den Bußruf Jesu als Aufklärung deutet und ihn unter den Gesichtspunkt bringt, der Schuldgedanke sei eine schwermütige Abnormität des Bewußtseins, der Jesus die Heilung dadurch verschafft habe, daß er die Vorstellung von Gottes Güte in das Bewußtsein einstellte. Solche Theorien sind aber für die historische Betrachtung unbrauchbar. Jesus hat die Bosheit unter eine vollständige Verurteilung gestellt, die den Menschen trifft, nicht bloß seine Meinungen, und ihm nicht andere Vorstellungen über Gottes Güte, sondern einen neuen Willen und eine neue Tat gewährt. Wie er die Buße als Tat faßte, so kennt er auch keine Vergebung, die nicht Gottes Tat wäre, durch die er den verschuldeten Knecht in seinem Dienst erhält und den abgewichenen Sohn wieder in seine Gemeinschaft aufnimmt. Vom Werk der göttlichen Gnade hat Jesus gesagt, es geschehe durch ihn; er leitete die Reuigen nicht an, sich selbst zu vergeben; sie empfingen die Vergebung von Gott dadurch, daß er ihnen den Christus gibt, der sie zu

sich beruft. Das gab Paulus sein Verhältnis zu Jesus; er steht vor ihm mit der Überzeugung, Gott habe durch Jesus ihm und der ganzen Menschheit sein Vergeben gewährt.

Auch damit, daß Paulus das Kreuz als die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit verstand, entfernte er sich von Jesus nicht. Er hat die Absicht Jesu dadurch nicht entstellt, sondern verstanden, daß er nicht einen Gegensatz in Jesus hineinlegte, als machte er trotz seines Todes Gottes Gnade kund. Das Vermögen Jesu, sie den Reuigen zu geben, war auch für Jesus darin begründet, daß ihn der Vater zum Kreuz führte. Für Paulus besaß dieser Zusammenhang die helle Deutlichkeit der vollendeten Geschichte, die die ganze Beziehung der Christenheit zu Jesus mit durchgreifender Macht beherrscht. Den Versuch, das Kreuz Jesu zu bedecken und ausschließlich in dem, was er früher gesagt und getan hatte, den Erweis der göttlichen Gnade zu suchen, hat Paulus als Unwahrheit, als bewußte Ablehnung gegen das Wort und die Tat Jesu empfunden. Da sein Anschluß an Jesus notwendig durch sein Ende bestimmt war, brauchte er Formeln, durch die die Rechtfertigung der sündigen Welt als das Ziel der Kreuzestat Jesu erkennbar wurde.

Wenn später in der Christenheit unsittliche Entstellungen des religiösen Verhältnisses aus der paulinischen Fassung der Rechtfertigungslehre entstanden, die im Namen des Glaubens das Werk verachteten und an die Stelle des Glaubens die religiöse Theorie setzten, so hat Paulus diese Vorgänge nicht verschuldet, da er im Glauben nicht den Ersatz für die Tat gesucht hat, sondern dazu an Christus gläubig war, damit er durch ihn das gute Werk finde. Jene Umbildungen des Paulinismus kamen auch nicht durch seine Rechtfertigungslehre, vielmehr gerade dadurch zustande, daß diese unverstanden und unbenützt blieb. Wenn man eine Glaubenslehre konstruiert, nach der der Glaube bei Gott nicht mehr Gerechtigkeit sucht und empfängt, sondern sich zu anderen Zielen wendet, zur Erkenntnis oder zur Seligkeit, dann entsteht freilich die unsittliche Gläubigkeit. Für diese ist aber nicht Paulus verantwortlich. Er war ein Diener der Gerechtigkeit.

2.

Die Befreiung vom Gesetz.

a) Die Bewirkung der Freiheit durch Christus.

Wer wahrgenommen hat, was das Gesetz im Menschen hervorbringt, setzt nach der Meinung des Paulus seine Hoffnung nicht mehr auf das Gesetz. Nachdem der Widerstand des

Menschen gegen die Wahrheit bewirkt hat, daß ihn Gott dahingab, kann ihm die Hilfe nur dadurch kommen, daß ihn der Christus annimmt und an die Stelle seiner Verwerfung seine Berufung zu Gott setzt. Da durch den Fall Adams die Herrschaft der Sünde und des Tods über die Welt entstanden ist, wird sie nicht schon dadurch aufgehoben, daß das Gesetz dem Menschen bekannt wird; dadurch wird sie vielmehr bestätigt und verstärkt. Die Folgen des Ungehorsams hebt nur der Gehorsam, die Verurteilung nur die Rechtfertigung auf, die uns, nachdem wir Sünder geworden sind, als Gottes Gabe durch den Christus verliehen wird. Weil uns das Fleisch sündig macht, bleibt dem Gesetz die Rechtfertigung unmöglich, da es unsere fleischliche Art nicht beseitigt, weshalb für den Menschen aus seiner Begegnung mit dem Gesetz nicht die Unschuld, sondern die Schuld, nicht das Leben, sondern das Sterben entsteht. Damit ist das Verlangen nach der Befreiung vom Gesetz begründet, da wir nicht in der Sünde bleiben wollen und, wenn wir im Tode bleiben, verloren sind. Das Verlangen nach der Freiheit vom Gesetz entsteht hier also nicht aus der sündigen Lust, sondern aus dem auf das Gesetz gerichteten Willen, weil wir, wie es uns das Gesetz lehrt, das Böse hassen und Gottes Zorn fürchten. Es ist ein guter Wille, wenn wir vom Bösen, das das Gesetz verdammt, frei zu werden begehren. Das können wir aber, nachdem wir Sünder sind, nur dadurch erlangen, daß wir vom Gesetz frei werden.

Darum ist es Gottes Wille, den Menschen vom Gesetz zu befreien, und er hat dies zum Beruf des Christus gemacht. Nicht durch den Menschen kann die Befreiung geschehen, da dieser Gottes Gesetz nicht aufheben kann, vollends nicht dasjenige Gesetz, das ihm den Tod bringt. Gott dagegen befreit durch den Christus vom Gesetz, weil über dem Gesetz, das uns unser Werk anweist, Gottes Gnade steht, die sein eigenes Werk begründet, und über dem Recht, das der Bosheit wegen tötet, das Verzeihen waltet, durch das Gott den Verschuldeten mit sich versöhnt. Damit, daß das Gesetz dem Menschen eine eigene Gerechtigkeit unmöglich macht, hindert es Gott nicht, seine Gerechtigkeit am Menschen zu offenbaren. Das Mittel dazu ist, daß nun der Christus an der Stelle des Gesetzes die Herrschaft über die Menschheit erhält.

Die Einheit zwischen dem früheren und dem neuen Werk Gottes erkennt Paulus darin, daß das Urteil des Gesetzes, mit dem es den Tod zur Sünde fügt, durch den Christus bestätigt und vollstreckt wird, indem er selbst es leidet. Er ist unter

das Gesetz gestellt gewesen und daraus entsteht sein Kreuz, durch das er selbst ein Fluch wird, weil das Gesetz die Sünde verflucht, und selbst die Verurteilung leidet, die das Gesetz über das Fleisch ausspricht. Nun bringt der Christus den positiven Willen des Gesetzes, seine für die Gerechten bestimmte Festsetzung, zur Erfüllung, da er durch sein Sterben und Aufstehen den guten Willen Gottes vollbringt und mit seinem Tod unsere Trennung vom Bösen und mit seinem Leben unser Leben für Gott bewirkt. Da das Gesetz nicht bloß die Verurteilung des Bösen enthält, sondern auch kundtut, was vor Gott gerecht ist und was er den Gerechten tut, wird sein Zweck erst durch den Christus ausgeführt¹⁾. Den Streit, in dem sich das Gesetz mit unserer fleischlichen Art befindet, überwindet er dadurch, daß er sich an seiner Gemeinde als den Geber des Geistes offenbart. Die, die nach dem Geiste wandeln, haben die Liebe empfangen und damit das erlangt, was das Gesetz als das, was vor Gott gut ist, begehrt²⁾. Die Gabe des Christus erlangt man freilich nicht durch die Werke des Gesetzes, weil nicht das Gesetz sie uns verschafft, sondern der Christus dadurch, daß er uns vom Gesetz befreit. Aber auch das, daß er seine Gabe dem Glauben gibt, steht mit dem Gesetz in Übereinstimmung, weil es niemand die Entschuldigungen des Bösen gestattet, sondern alle dem Recht Gottes unterwirft und ihre Zuversicht zu sich selbst zerstört, damit sie dem glauben, den ihnen Gottes Gnade gesandt hat. So gelangt alles, was das Gesetz will und wirkt, durch den Glauben zu seinem Ziel. Nötigt uns das Gesetz, uns selbst zu verurteilen, so bestätigt der Glaubende dies und bekennt sich vor Gott als schuldig. Bezeugt uns das Gesetz Gottes Gerechtigkeit, so macht sie der Christus offenbar und der Glaubende nimmt sie an ihm wahr und erkennt in ihr sein Heil³⁾.

Darum besaß Paulus in seiner Freiheit vom Gesetz ein vollständig gutes Gewissen, das im Blick auf das Gesetz ganz beruhigt war. Er verhält sich dadurch, daß er sich im Glauben nur an den Christus hält, so, wie es das Gesetz verlangt. Er ist nicht dadurch Christ, daß er sich das Gesetz durch eine Decke verhüllte; vielmehr als er Jude war, da lag für ihn wie für die ganze Judenschaft die Decke über dem Gesetz. In den Todeszustand, der ihn nötigt, nicht von den Werken, die er um des Gesetzes willen tut, seine Rechtfertigung zu erwarten, sondern sich auf Gottes Gerechtigkeit zu verlassen, ist er durch

¹⁾ Gal. 4, 4. 5. 3, 13. 14, 2, 19. Röm. 7, 4—6. 8, 3. 4. — ²⁾ Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. 18—23. — ³⁾ Röm. 3, 19—22. Gal. 3, 22—24.

das Gesetz selbst versetzt und dem Gesetz durch das Gesetz gestorben. Darum beantwortet er die Frage, ob er durch den Glauben dem Gesetz seine Geltung nehme, mit einem vollständigen Nein ohne jede Sophistik und Unklarheit, weil sowohl das verurteilende als das die Gerechtigkeit verheißende Wort des Gesetzes durch den Christus bestätigt ist und an seiner Gemeinde vollzogen wird¹⁾.

Abgetan ist durch den Christus die Beschränkung der Gemeinde auf Israel und damit alle diejenigen Ordnungen des Gesetzes, die die abgesonderte Existenz Israels begründeten. In der Gemeinde des Christus gilt einzig sein Wille und ihr Gottesdienst besteht im Gehorsam, der seinen Grund im Glauben hat. Nur das hat in ihr Berechtigung und bildet ihre Pflicht, was aus dem Werk und Wort des Christus folgt, nicht das, was nur mit dem Gesetz begründet werden kann. Als Paulus den Römern sagte, sie brauchten die Auszeichnung gewisser Tage nicht zu hindern, hat er die Richtigkeit einer solchen Feier dadurch begründet, daß der Feiernde für seine Festtage danke und dadurch sichtbar mache, daß er aus Glauben und für den Herrn feiere. Und doch hatten unter diesen ausgezeichneten Tagen sicher der Sabbat und das Pascha den ersten Platz. Dennoch läßt Paulus hier keine Berufung auf den Dekalog zu. Nur dann ist die Feier richtig, wenn sie aus Glauben für Christus geschieht²⁾. Diese Ausführung beweist besonders deutlich, wie vollständig Paulus die gesetzlichen Ordnungen von der Normierung des christlichen Willens ausgeschlossen hat.

b) Der Gegensatz der Freiheit gegen die gesetzlose Willkür.

Weil die Freiheit die Gabe des Christus ist, ist sie von der selbstherrlichen Beschränkung des Menschen auf sich selbst vollständig geschieden; denn der Christus macht die Gemeinde sich ganz untertan. Auch an der falschen Freiheit, die der Mensch für seinen boshafte Willen beansprucht, hat Paulus aufgezeigt, daß er sich die Freiheit nur durch eine vollständige Abhängigkeit verschaffe, weil er die Freiheit zur Sünde nur dadurch erlangt, daß er ihr gegenüber in eine Knechtschaft tritt, die ihm das Böse zur Notwendigkeit macht³⁾. Ebenso beruht die Freiheit des Glaubenden darauf, daß er nicht sich selbst, sondern dem Christus gehört und ihm seinen Willen und

¹⁾ 2 Kor. 3, 15—17. Gal. 2, 19. Röm. 3, 31. — ²⁾ Röm. 14, 5—9. — ³⁾ Röm. 6, 16—23.

sein Leben ganz dargegeben hat. Er ist der Sklave und der Freigelassene des Christus zur gleichen Zeit und vom Gesetz dadurch befreit, daß er für Gott erkaufte ist¹⁾. Darum brauchte Paulus ohne Bedenken den Gesetzesbegriff auch für das Verhältnis des Christus zum Glaubenden, parallel damit, daß er den Dienstbegriff immer für seine Gemeinschaft mit Christus in Geltung setzt. »Das Gesetz des Christus« zu erfüllen, ist der Beruf der Gemeinde und ihre Freiheit wird ihr durch »das Gesetz des Geistes« zuteil, und das, daß ihre Verbundenheit mit Jesus durch den Glauben entsteht, beruht auf »dem Gesetz des Glaubens«²⁾. Da Christus den göttlichen Willen vollführt, ist die Freiheit der Gemeinde auf die unzerbrechliche Geltung und absolute Obmacht fester Normen gestellt. Eine Spannung oder Antinomie sah hier Paulus nicht, weil er in der Freiheit nicht die Errungenschaft des menschlichen Willens, sondern die Gabe der göttlichen Gnade sah. Durch Gott bekommt der Mensch einen eigenen Willen, ein eigenes Wirken, ein eigenes Leben. Er hat dieses aber nicht ohne Gott, sondern durch Gott, dessen Wille schlechthin der regierende bleibt. Er bekommt also seine Freiheit dadurch, daß das Gesetz des Christus für ihn gültig und in ihm wirksam wird.

c) Die Vollständigkeit der Freiheit.

Paulus gibt seinem Freiheitsgedanken dieselbe absolute Fassung wie dem Rechtfertigungsbegriff und allen Formeln, durch die er die Gabe Jesu beschreibt. Wendet sich die göttliche Gnade zum Menschen, so macht sie den Menschen so, wie Gott ihn haben will. Nun ist er rein und alles ist für ihn rein, nun gerecht und, was er tut, geschieht nach Gottes Willen; nun darf er lieben und handeln und jede Weise, wie er Gott seine Liebe erzeigt, steht unter Gottes Wohlgefallen. Daher steht nun dem Menschen alles frei. Die ihm gewährte Freiheit ist vollkommen³⁾. Damit ist jeder Anspruch anderer Menschen auf die Herrschaft über sein Gewissen und Glauben abgewehrt; denn die Gebundenheit an Gott im Christus ist vollständig und läßt nicht noch andere Herrscher zu. Paulus hat daher in der Ausübung seines Apostolats und in der Organisation der Gemeinde das Freiheitsprinzip vollständig durchgeführt. Gegen den selbststüchtigen Gebrauch ist es so lange geschützt, als sein religiöser Grund deutlich bleibt, der ihm den Inhalt und damit

¹⁾ Röm. 7, 6. 14, 7—9. 18. 1 Kor. 3, 23. 6, 20. 7, 22. 23. Eph. 6, 6. — ²⁾ Gal. 6, 2. Röm. 8, 2. 3, 27. — ³⁾ 1 Kor. 3, 21. 6, 12. 10, 23. Tit. 1, 15. 1 Tim. 1, 9.

auch die Begrenzung gibt. Der Glaubende kann die Freiheit nur so weit begehren und betätigen, als sie durch seine Gebundenheit an Gott begründet ist, so weit aber auch mit unnachgiebiger Tapferkeit.

Ebenso entsteht für den Glaubenden in seinem Verhältnis zur Natur aus der Obmacht Gottes, der den ganzen Bestand der Natur regiert, die absolute Unantastbarkeit und Überlegenheit. Paulus verkehrte deshalb mit der Natur in der Gewißheit, daß sie nichts enthalte, was den Menschen inwendig schädige. Sie macht ihn nicht gemein, tastet seine Würde und Verbundenheit mit Gott nicht an. Nichts Natürliches scheidet von Gott. Weil ihm alles dient, dient auch alles in seinem Maß der Gemeinde und trägt zu ihrem Heil bei. Es gibt für die, die Gott gehören, kein Übel mehr¹⁾.

So entsteht die dankbare Gewißheit der Geborgenheit und Sicherheit. Wir sind gerettet. Nachdem die eine große Gefahr, die durch das Böse besteht, vom Glaubenden weggenommen ist, ist er für jede andere feindselige Macht unverletzlich gemacht²⁾.

d) Das Verhältniß der paulinischen Freiheit zur Freiheit Jesu.

Durch seine Sohnschaft Gottes wußte sich Jesus dazu ermächtigt, der mosaischen Satzung ihre verpflichtende Kraft zu nehmen und statt derselben seine Jünger an sein Wort zu binden. Er führte sie aus dem Tempel heraus und vom Priester weg und riß die die Judenschaft umschließende Schranke ein. Die alte Reinheit, Zehnten und Opfer tat er ab und ordnete die Sabbatruhe nach dem Liebesgebot. Er machte aber aus seiner Freiheit keinen Widerspruch gegen das Gesetz, sondern stellte sich mit entschlossenem Gehorsam unter dasselbe und verteidigte seine Heiligkeit gegen alle, die es brachen. Denn nicht der sündliche Wille befreit vom Gesetz, sondern die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn zeigt ihm und denen, die er leitet, was seine vollkommene Güte will und wie sie ihm in neuer Weise dienen. Das hat Paulus alles durch seine Freiheitslehre bewahrt. Auf die Gesetzestreue Jesu fällt kein Flecken, weil die Heiligkeit des Gesetzes unbestritten bleibt; Paulus sieht in ihr vielmehr einen wesentlichen Teil der Aufgabe des Christus, da er nur dadurch vom Gesetz frei machen kann, daß er es erfüllt. Zugleich kommt aber zur vollen Geltung, daß Jesus

¹⁾ Röm. 8, 28. 14, 14. 1 Kor. 10, 26. Tit. 1, 15. — ²⁾ Röm. 1, 16. 8, 24. 10, 9. 10. 1 Kor. 15, 2. Eph. 2, 5. 1 Tim. 1, 15. Tit. 3, 5.

in seiner Sohnschaft Gottes etwas Größeres schafft, als was das Gesetz gewährte. Der Unterschied zwischen den Worten Jesu und denen des Paulus über das Gesetz entsteht dadurch, daß Paulus durch sie sein eigenes Schuldbewußtsein sichtbar macht und an sich selber zeigt, wie das Gesetz ihm und uns den Fall und den Tod bewirkt. Jesus hat dagegen das Gesetz nicht für sein eigenes Verhältnis zu Gott als Last empfunden, sondern sah seine Schwere daran, daß sich die Gemeinde unter ihm krümmt. Das gab der Lehre vom Gesetz eine neue Gestalt, da nun der die Freiheit vom Gesetz zu gewinnen und den anderen zu zeigen hatte, für den seine Verurteilung und Fluchgewalt zum eigenen Erlebnis geworden war. Es kommt darin der Unterschied zur Wahrnehmung, der alle Aussagen des Paulus von denen Jesu unterscheidet, der dadurch entsteht, daß Paulus das, was Jesus im Vater hatte, seinerseits nicht anders als durch den Christus erlangt.

3.

Die Versöhnung.

a) Die Bewirkung der Versöhnung durch den Christus.

Nicht nur das pädagogische Motiv, das die Erstarrung des Worts zu einer stabilen Formel verbietet, hat Paulus bewogen, die göttliche Gnade durch eine Reihe von nebeneinander stehenden Formeln zu beschreiben; dazu führt ihn zugleich die Tatsache, daß seine Gewißheit Gottes noch andere Überzeugungen umfaßt als den Rechtsbegriff. Sie gibt uns auch die Gewißheit der göttlichen Liebe und Paulus bewährt am ganzen Inhalt des Gottesgedankens, daß Gott durch Jesus offenbar geworden ist.

Mit der Gewißheit, daß Gott lieben kann, hat der Mensch zugleich wegen seiner Verschuldung das Bewußtsein, daß zwischen ihm und Gott Feindschaft bestehe. Diese Erkenntnis verschafft dem Juden und dem Heiden nicht nur sein individuelles Gewissen, da er ja weiß, daß er sich vor Gott fürchtet, gegen ihn murt und sich ihm widersetzt, sondern sie wird ihnen zugleich durch die Lage gegeben, in der sich die großen menschlichen Gemeinschaften befinden, da Israel den Christus gekreuzigt hat und die Völker falschen Göttern dienen. Beides beweist nicht nur ihre Unwissenheit, sondern ihren Streit gegen Gott in offener Auflehnung gegen ihn. Paulus hat die Einrede nicht erwartet, daß dieser Zwiespalt ohne Folgen für den Menschen sei. Denn er hat an seinem Zustand vor Augen, daß seine

Feindschaft gegen Gott auch Gottes Verhalten gegen ihn bestimmt, so daß er Gott gegen sich hat. Das nimmt er daran wahr, daß Gott ihn von sich entfernt, beugt und bindet; daraus folgen Wahn, Bosheit und Tod¹⁾.

Die Beseitigung dieses Bruchs durch die Erneuerung der Gemeinschaft geschieht durch Gott. Nur er kann sie durch einen neuen Erweis seiner Liebe schaffen und er hat dies durch den Christus getan, weil der Christus im Dienst der göttlichen Gnade die Sünde, das Fleisch und den Tod abtut und uns so mit sich im Geist verbindet, daß wir in ihm mit Gott verbunden sind. Da er sein Werk durch sein Sterben ausführt, erhält es vollends das Merkmal der versöhnenden Arbeit, weil dadurch der Widerstand des Menschen gegen Gott sichtbar und wirksam wird und ebenso Gottes Widerstand gegen die sündliche Art der Welt sich offenbart und dennoch die Liebe Gottes und Jesu nicht endet, vielmehr ihr Ziel festhält, Vergebung gewährt und die Gemeinschaft stiftet. Daher besteht nun die Botschaft der Boten Jesu in der Aufforderung an die Welt: Versöhnt euch mit Gott²⁾.

Gott offenbart sich also im Christus als den Gott des Friedens, da er den Frieden zwischen sich und uns herstellt. Daher verkündigen seine Boten den Frieden, zeigen dem Menschen, daß Gott nicht gegen ihn, sondern für ihn handelt, beenden dadurch sein Widerstreben gegen Gott und ermöglichen ihm den Zugang zur göttlichen Gnade³⁾. Darum ist der Friede, den Gott uns gewährt, unser Schutz gegen alles, was uns verdürbe, und die Regel, die unser Handeln nach Gottes Willen leitet und zur Liebe Gottes macht⁴⁾.

Der Versöhnungsgedanke zieht aber nicht den Restitutionsbegriff herbei, der das Werk des Christus unter den Gesichtspunkt brächte, daß Christus das vom Menschen Verlorene ihm zurückgebracht habe, sondern die zum Ende strebende Bewegung der messianischen Botschaft, die beständig auf Gottes letztes Ziel hinschaut und sich deshalb über alle früheren Erweisungen der göttlichen Regierung erhebt, weil sie das Werk Jesu mit der Vollendung der Welt in Verbindung bringt, formt die paulinische Verkündigung auch an dieser Stelle. Daß mit dem Christus nicht nur wiederkehrt, was einst gewesen war, sondern die Vollendung kommt, wird an der Versöhnung da-

1) Röm. 5, 10. 8, 7. Kol. 1, 21. Eph. 2, 14—18. — 2) 2 Kor. 5, 18—20. —

3) Röm. 15, 33. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16. Röm. 1, 7 und par. 5, 1. 8, 6. 10, 15. 14, 17. Gal. 6, 16. Eph. 2, 14—18. 6, 15.

— 4) Phil. 4, 7. Kol. 3, 15.

durch sichtbar, daß sie nicht nur die schon vorhandene Liebe bewährt, sondern mit ihr ein neuer Liebesakt geschieht, der tiefer gründet und höher greift als alles, was Gott bisher tat, und die Störung dadurch überwindet, daß er in seiner Wirkung mächtiger und in seiner Gabe reicher ist als das, was durch die Feindschaft bestritten und zerstört worden war. Die Sätze, durch die Paulus die Versöhnung feiert, lauten nicht: nun ist das Alte erhalten, sondern: nun ist es vergangen, nicht: die schon bestehende Kreatur ist gerettet, sondern: eine neue Kreatur ist geschaffen¹⁾.

Der Versöhnungsgedanke ist somit in genauer Analogie zum Rechtfertigungsgedanken entwickelt. Der Rechtfertigende wie der Versöhnende ist Gott; beidemale wird uns nicht nur eine Gesinnung Gottes verkündigt, die in seinem Inneren verschlossen bliebe, sondern beides geschieht durch Gottes Tat und schafft für uns darum die Gabe, die unseren Lebensstand erfaßt und erneuert. Der, durch den Gott rechtfertigt und versöhnt, ist der Christus; beide Akte ergeben einheitlich den Inhalt seiner Messianität. Sie sind im Christus vollendet, daher von uns nicht zu bewirken, sondern zu empfangen. Sie haben deshalb universale Geltung und sind der Welt gegeben, da die so weit reichen, als die Herrschaft des Christus reicht. Da sie aber nicht zum Eigentum des Menschen werden, solange sie ihm jenseitig und unbewußt bleiben, werden sie ihm zur persönlichen Aneignung angeboten, die deshalb, weil uns hier ein göttliches Handeln und Geben entgegentritt, durch den Glauben und zwar durch den Glauben an den Christus geschieht, weil die Rechtfertigung und die Versöhnung für uns am Christus haften und der Glaube uns in die Gemeinschaft mit dem Christus versetzt.

Daher lassen sich die beiden Erweisungen der göttlichen Gnade nicht zeitlich voneinander trennen, da weder ihre Begründung für die Welt noch ihre Aneignung durch den Einzelnen durch zeitlich auseinandertretende Vorgänge geschehen. Jene ist vom Christus durch sein Kreuz vollbracht; diese geschieht im Glauben. Damit, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott die sittliche Richtigkeit bekommt, ist die zwischen ihnen bestehende Feindschaft sofort beseitigt, ohne daß hier eine weitere Vermittlung stattfinden müßte. Nichts entzweit nach dem Urteil des Paulus Gott mit dem Menschen als einzig die Sünde. Darum besteht der Erweis der Liebe Gottes in der Tilgung der Sünde, die den Menschen, sowie sie bewirkt ist,

¹⁾ 2 Kor. 5, 17.

in den Besitz der Liebe Gottes stellt. Damit steht in Übereinstimmung, daß Paulus dem Tode des Menschen den Grund einzig in seiner Sünde gibt, weshalb die Beseitigung der Sünde unmittelbar auch die Gewährung des Lebens an den Menschen ist. Die Doppelformel »Rechtfertigung und Versöhnung« war ihm aber deshalb unentbehrlich, weil sowohl das Recht als die Liebe das unverlierbare Eigentum des göttlichen Willens sind und daher beide zur Offenbarung kommen und dies so, daß sie als Einheit sichtbar und wirksam sind.

Von einer kausalen Beziehung zwischen ihnen läßt sich nur sprechen, sofern Gottes Handeln erwogen wird, weil sich auf dem Standort des Paulus die verursachende Kraft einzig in Gott findet. Sie stellt sich auch nicht einseitig her, sondern so, daß hier beide Akte sowohl begründen als begründet werden und damit sich als gleichwertig kundtun. Paulus konnte die Versöhnung als den Hauptakt beschreiben, die Rechtfertigung als das, was sie vermittelt. Die Liebe Gottes ist der schaffende, anhebende Wille, der den ganzen Vorgang erzeugt. Weil er die Welt mit sich versöhnen wollte, rechnete er ihr die Sünde nicht an. Die Rechtfertigung ist ihre Vermittlung, weil nur in der Rechtsbewirkung die Liebe ihre Vollkommenheit und Wahrheit bewahrt¹⁾. Paulus konnte aber auch mit der Rechtfertigung als der ersten Gabe beginnen und nun mit der Versöhnung das Ziel beschreiben, zu dem uns die Rechtfertigung führt. Das die Schuld tilgende Urteil Gottes, durch das er uns sein Wohlgefallen zuwendet, bewirkt unseren Einschluß in seine Liebe, die sich durch die Gabe des Geistes an uns offenbart²⁾.

b) Die Verleihung der Sohnschaft.

Dem Vaternamen Gottes und dem Sohnesnamen Jesu entspricht die Benennung seiner Gabe als unsere Einsetzung in die Sohnschaft Gottes, unsere Annahme an Kindesstatt durch Gott³⁾. Durch die Verbundenheit mit dem Sohne Gottes treten wir selbst in die Sohnschaft ein. Sie wird durch die Wirksamkeit des Geistes hergestellt und wahrnehmbar gemacht. Doch löst sich dadurch der Begriff nicht vom Christus ab, da ja Paulus alle Aussagen über den Geist mit denen über den Christus fest vereint. Gott hat seinem Sohn die vielen Brüder zugeordnet, die den Anteil an seinem Bild erhalten sollen. Der Gedanke der Gleichgestaltung kommt schon in der Recht-

¹⁾ 2 Kor. 5, 14—21. — ²⁾ Röm. 5, 9, 10. — ³⁾ Röm. 8, 14—17. 19. 21. 29. Gal. 3, 26. 4, 4—7. Phil. 2, 15. Eph. 1, 5.

fertigungslehre zur Verwendung und bestimmt die ganze Betrachtung Jesu. Unser Bild, das Fleischesbild, nahm er an, trug an sich, was die Sünder im Urteil Gottes sind, und gab uns dadurch sein Bild und versetzte uns in den Tod und das Leben mit ihm. Das Ziel seiner Gleichgestaltung mit uns und unserer Gleichgestaltung mit ihm ist dadurch erreicht, daß wir nun Gottes Söhne sind.

Die Aufnahme des juristischen Gleichnisses »Adoption« beruht darauf, daß Paulus auch hier die Gegnerschaft Gottes gegen den menschlichen Willen mit Bewußtsein festhält. Daher tritt auch in den Sohnesgedanken die Erwägung ein, daß wir nicht Söhne waren, sondern es erst durch den freien Akt der göttlichen Gnade werden, die den zum Sohn macht, der es nicht ist. Darum lag ihm das vom Recht hergeholte Bild »Adoption« näher als das von der Natur hergenommene »Zeugung«. Eine Minderung soll dadurch der Sohnschaft nicht angetan sein, als wäre sie nur figürlich und unvollkommen. Der Wille Gottes, der unsere Geschiedenheit von ihm aufhebt, schafft, was er will.

c) Die Verleihung des Lebens.

Wie Paulus die Rechtfertigung als die Tilgung der Schuld und die Versöhnung als die Aufhebung der Feindschaft und die Adoption als die Gewährung der Sohnschaft an den, der nicht Sohn ist, beschreibt, so stellt er auch die Verleihung des Lebens als Erweckung aus dem Tod, als Auferstehung dar, die uns durch den Christus gegeben ist, da sein Eingang in das Leben aus dem Tod auch uns zu Auferstandenen macht. Damit ist nicht eine andere Lebensstufe beschrieben als die, die wir durch den Glauben haben. Der Auferstehungsstand, durch den wir über das Fleisch und die Sterblichkeit erhoben sind, besteht bei Paulus nicht in einer uns selbst eingepflanzten Kraft, sondern darin, daß der in das ewige Leben getretene Christus mit uns verbunden ist¹⁾.

Auch durch die Verwendung des Schöpfergedankens hat Paulus ausgesprochen, daß Gottes Wirken am Menschen von Gott selbst ausgeht, seine Herrlichkeit offenbart, sich darum vom früheren Zustand des Menschen als etwas völlig Neues unterscheidet und sein Ziel ohne Bruch und Fehler herstellt. Der Mensch ist darum im Christus ein neues Geschöpf²⁾.

¹⁾ Röm. 6, 4. 5. 11. 13. 8, 6. 10. Gal. 2, 20. 5, 25. Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 3, 1—4. — ²⁾ 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Die Formel war ihm durch die synagogale Sprache gegeben.

4.

Die Heiligung.

a) Rechtfertigung und Heiligung.

Mit der ganzen Gemeinde spricht Paulus besonders häufig durch den Heiligkeitsgedanken aus, was die Glaubenden durch den Christus empfangen. Ihre Verbundenheit mit Gott trennt sie von dem, was entweiht und befleckt, und gibt ihnen Anteil an Gottes Unverletzlichkeit, Reinheit und Hoheit. Es bedarf keiner Erläuterung mehr, weshalb Paulus auch bei der Heiligkeit nicht der menschlichen Leistung die erste Stelle gibt, sondern den Akt, der uns die Heiligkeit gewährt, Gott zuteilt. Sie kommt dadurch zustande, daß Gott die Gemeinde des Christus mit sich vereint. Daher hat Paulus auf die passive Wendung: ihr seid im Christus geheiligt worden, Gewicht gelegt¹⁾. Auch das vom Siegel hergenommene Bild hat er verwendet, um darzustellen, daß die Gemeinde durch den Christus Gottes Eigentum sei. Die unzerstörbare Festigkeit ihrer Verbindung mit ihm kommt dadurch zum Ausdruck, da niemand Gottes Siegel brechen wird²⁾.

Daraus, daß Paulus neben die Rechtfertigung und Versöhnung das heiligende Wirken Gottes stellt, ist nicht zu schließen, daß er sich die göttliche Gabe in Teile zerlegt dachte, etwa so, daß die Rechtfertigung zwar die Hilfe ermögliche, sie aber noch nicht gewähre und darum die Heiligung als eine zweite Betätigung der göttlichen Gnade nötig mache, damit sie heilsam sei. Im rechtfertigenden Urteil Gottes sieht Paulus denjenigen göttlichen Willen, der alles weghebt, was uns von Gott scheidet, und alles gewährt, was uns als unser Ziel verordnet ist. Dem Gerechten gibt Gott sein ganzes Wohlgefallen, so daß ihm die Einsetzung in die Kindschaft und in das Leben verliehen ist. Ein Heiliger ist nicht mehr als ein Gerechter, weil es nicht Gerechte gibt, die Gott verstieße und nicht in seine Liebe einschloße, wie der Mensch auch nicht heilig sein kann, wenn er nicht gerecht ist, da der, an dem sich der göttliche Zorn offenbart, entheiligt ist³⁾.

In der Gedankenbildung der Gemeinde hatte der Heiligkeitsgedanke das Übergewicht; dies zeigt sich schon in ihrer Selbst-

¹⁾ 1 Kor. 1, 2. 6, 11; vgl. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 2, 13. Die Berufung macht heilig, Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. — ²⁾ 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. 4, 30. 2 Tim. 2, 19. — ³⁾ Der Satz, in Röm. 6—8 stelle Paulus nicht mehr die Rechtfertigung, sondern etwas anderes, nämlich die Heiligung dar, weicht von seinem Gedankengang ab. Er spricht dort aus, was der Gemeinde durch die Rechtfertigung verschafft ist. Das zeigt Gal. 2, 15—21 deutlich, wo dieselben Überzeugungen in derselben Verbindung wie Röm. 1—8 vorliegen.

benennung, die sie nicht aus dem Gerechtigkeits-, sondern aus dem Heiligkeitsgedanken schöpft. Auch bei Paulus geht der Heiligkeitsgedanke gleichartiger durch alle Briefe hindurch als der Rechtfertigungsbegriff. Für diese Tatsache ist es nicht bedeutungslos, daß die Rechtfertigung die vollendete Abgeschlossenheit der einmaligen Entscheidung hat und deshalb beschreibt, wie der Anteil der Gemeinde an Gott entstand, während sie sich durch den Heiligkeitsgedanken ihre bleibende Gemeinschaft mit Gott vorhält. Da sie mit ihrem Denken und Wollen vorwärts auf ihr Ziel hin gerichtet ist, erhält derjenige Begriff, der unmittelbar ihr gegenwärtiges Verhältnis beschreibt, den ersten Platz. Doch ergab sich daraus für Paulus keine gegensätzliche Spannung zwischen den beiden Formeln, durch die er die göttliche Gabe beschreibt. Er hat sowohl bei der Rechtfertigung als bei der Heiligung erwogen, daß sich die Vollständigkeit der göttlichen Gnade darin bewährt, daß sie die konkreten Vorgänge unseres Lebens umfaßt, weshalb sich aus ihr die Verpflichtung ergibt, es so zu führen, wie es der göttlichen Gnade entspricht. Paulus kann darum mit Heiligung das Ziel aussprechen, zu dem der Gehorsam den Glaubenden führt¹⁾, sieht aber auch in der Rechtfertigung den wirksamen Grund, der die Lebensführung bestimmt, so daß aus ihr der Gehorsam gegen die Gerechtigkeit entsteht²⁾. Weil die Gerechtigkeit der Gemeinde auf dem Glauben beruht, bestimmt sie ihr ganzes Verhalten, weil sich Paulus den Glauben als eine echte, den Menschen bewegende Überzeugung denkt, aus der sich seine Gedanken und sein Wille ergeben. Der Unterschied, ja Gegensatz zwischen dem einmaligen, anhebenden Akt Gottes, der unsere Verbundenheit mit ihm stiftet, und den wechselnden, schwankenden Vorgängen in unserer Geschichte bewegt uns vielleicht stark, so daß wir die Berührung des absoluten, überzeitlichen, göttlichen Handelns mit unserer in die Zeitlichkeit zerlegten Geschichte als ein tiefes Rätsel empfinden. Bei Paulus ist dagegen nicht erkennbar, daß ihn diese Frage besonders bewegte. Er gibt den absoluten Aussagen über unsere Einsetzung in die göttliche Gnade nie eine abstrakte Fassung, die das, was wir erfahren und tun, umginge; ebenso wenig löst er die Beurteilung dieser Vorgänge von jenen fundamentalen Gewissheiten ab, sondern er denkt mit der Offenbarung der göttlichen Gnade den ganzen Reichtum ihrer Folgen, mit unseren einzelnen Erlebnissen die ganze Tiefe ihres Grunds zusammen.

¹⁾ Röm. 6, 19. 22. 2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13. Eph. 1, 4. Kol. 1, 22. 1 Thess. 4, 3—7. — ²⁾ Röm. 6, 12. 13. 16—23. 8, 10. 14, 17. 18. 1 Kor. 6, 9—11.

Einen besonderen Inhalt bekommen die beiden Begriffe Rechtfertigung und Heiligung durch die mit ihnen verbundene Aussage über Gott. Wird von Gerechtigkeit und Unrecht, von Rechtfertigung oder Verurteilung gesprochen, so wendet sich die Aufmerksamkeit auf den Willensgegensatz, in dem der Mensch gegen Gott steht, darauf, daß er sich dem guten Willen Gottes unterwerfen oder sich ihm widersetzen und seinen Eigenwillen ausführen kann. Deshalb urteilt der das Recht vollstreckende Gott, der die Gerechtigkeit will und wirkt, über ihn, wie auch der Glaubende dadurch, daß er im Glauben seine Gerechtigkeit erkennt, sein Unrecht als sein Verderben beurteilt und sich der Gerechtigkeit Gottes unterwirft. Im Heiligkeitsgedanken richtet sich die Erinnerung auf die Erhabenheit Gottes, die den Menschen vor ihm, dem Vollkommenen und Ewigen, beugt. Diesen Gegensatz hebt Gott auf, tritt mit uns in Gemeinschaft und macht uns zu seinem Eigentum. Damit ist aber sofort auch unserem Verhalten die Regel gegeben, weil die neutestamentliche Gewißheit Gottes von ihm nie bloß eine naturartige Erhabenheit der Substanz oder Kraft aussagt, sondern Gottes Größe immer auch in die Reinheit und Güte seines Willens setzt. So wird dem Geheiligten nicht nur das Gut, daß Gott sich seiner nicht schämt und seinen Namen auf ihn legt, sondern auch die Pflicht zuteil, daß er meide, was Gottes nicht würdig ist, durch sein Verhalten Gottes Herrlichkeit nicht verdunkle und sich nicht selbst unfähig mache, sein Eigentum zu sein¹⁾. Je tiefer der Wert der Gemeinschaft mit Gott empfunden wird und je heller sich das Bild Gottes nach seiner personhaften Art in der Herrlichkeit seiner Liebe vor das Erkennen stellt, um so inhaltvoller wird der Gedanke Heiligung, sowohl, wenn mit ihm ausgesprochen wird, was uns Gottes Gnade verliehen hat, als, wenn mit ihm beschrieben wird, wodurch wir Gott zu ehren haben.

b) Die Verherrlichung.

Da sich Paulus, wenn er von Gottes Gnade spricht, ungeteilt den ganzen Gott zu uns hingewendet denkt, tritt mit Gottes Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit auch seine Herrlichkeit an uns heran, weshalb er den Gnadenakt Gottes auch so beschreibt: er hat uns herrlich gemacht²⁾. Da aber bei der Herrlichkeit immer auch an die sichtbar werdende Größe Gottes gedacht ist, fällt der Anteil an ihr überwiegend der Vollendung zu und gibt der Hoffnung ihren Inhalt. Doch hat Paulus auch an

¹⁾ Sich so verhalten, wie es Gottes würdig ist: 1 Thess. 2, 12. Kol. 1, 10. Phil. 1, 27. Eph. 4, 1; vgl. 2 Thess. 1, 11. — ²⁾ Röm. 8, 30.

dieser Stelle bewährt, wie kraftvoll und wirksam er sich die Verbundenheit mit dem Christus denkt. Da dieser in die Herrlichkeit Gottes erhöht ist, setzt uns unsere Gemeinschaft mit ihm schon jetzt in Verbindung mit der Herrlichkeit in derselben Weise, wie sie uns Anteil am ewigen Leben verleiht¹⁾. Paulus hat es vermocht, in jedem Schicksal seine Bereitung zur Herrlichkeit zu erkennen, und hat darum Gott für alles gedankt.

5.

Die Berufung.

Da die Verbindung zwischen Christus und dem Glaubenden durch das Wort entsteht, das ihn verkündigt, läßt sich die göttliche Gnadenstat auch so benennen: Gott rief uns²⁾. Paulus löst die Verkündigung des Christus nicht von seiner Sendung, das Kreuzwort nicht von der Kreuzestat ab. Seine Vorstellung ist nicht die, einst sei die Offenbarung Gottes geschehen, jetzt werde sie beschrieben, sondern er zählt auch das Wort zum offenbarenden Wirken Gottes. Das versöhnende Handeln Gottes im Christus wäre nicht vollständig wahrgenommen, wenn wir nicht bedächten, daß er das Wort von der Versöhnung begründet hat und zum Menschen bringt. Das Christusamt Jesu ist erst dann erkannt, wenn gesehen wird, daß er seine Boten sendet, so daß die Welt seine Gnade hört und deshalb an sie glauben kann³⁾. Da Paulus das Wort zum Werk Gottes rechnet, denkt er sich das Wort und die Kraft beisammen. Gott ist bei seinem Wort; es redet nicht vom abwesenden, sondern vom gegenwärtigen Gott und Christus, nicht von Vorgängen, die einst geschahen, sondern von dem, was er jetzt tut und gibt⁴⁾. Darum trägt die Berufung die göttliche Gnade vollständig und wirksam in sich und ist nicht nur ihre Ankündigung oder Beschreibung. Gott stiftet dadurch, daß er uns ruft, seine Gemeinschaft mit uns und stellt uns in seine Liebe. Darum sind wir durch seinen Ruf heilig und die, die er gerufen hat, sind auch die, die er gerechtfertigt hat.

Die Tatsache, daß sich die Anbietung des Worts und seine Annahme oft voneinander trennen, hat Paulus, soweit wir ihn kennen, nicht erörtert. Vom Ruf Gottes, der seine Gnade offenbart, redet er nur da, wo die Anbietung des Worts den Glauben

¹⁾ 2 Kor. 3, 18. 4, 17. Eph. 3, 16. 2 Thess. 1, 12. — ²⁾ Röm. 1, 6. 8, 28. 30. 9, 24. 1 Kor. 1, 9. 24. 26. Gal. 1, 6. 5, 8. Phil. 3, 14. 1 Thess. 2, 12. 4, 7. 5, 24. 2 Thess. 1, 11. 2, 14. Eph. 1, 18. 4, 1. 4. Kol. 3, 15. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 1, 9. — ³⁾ 2 Kor. 5, 18—20. Röm. 10, 13—15. — ⁴⁾ Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. ■ Kor. 2, 14—16.

begründete. Deutlich ist, daß er dann, wenn das Wort umsonst verkündigt wird, die Schuld dem Menschen gibt. Auf die Frage, warum Israel gefallen sei, hat er geantwortet: weil sie nicht glaubten, und dies hat bei ihm das Gewicht der Zurechnung einer Schuld. Dieselbe Antwort gab er auf die Frage, warum er selbst gefallen sei¹⁾. Im übrigen beugt er sich vor der göttlichen Regierung, die sich sowohl in der Anbietung des Worts mit Glauben schaffender Kraft als in der Verweigerung desselben offenbart.

Zur Rechtfertigung und Versöhnung steht die Berufung in einem doppelten kausalen Verhältnis. Sofern unsere Rechtfertigung durch den Tod des Christus geschehen ist, steht sie vor der Berufung, begründet sie und kommt in ihr zu ihrer Offenbarung²⁾. Weil aber auch wir an unserer Rechtfertigung dadurch beteiligt sind, daß wir glauben, so steht die Berufung vor der Rechtfertigung und begründet sie. Denn der Glaube entsteht durch das Wort, das uns durch unsere Berufung übergeben wird³⁾.

6.

Die Erwählung.

a) Die ewige Gnade.

Die Berufung und Erwählung standen schon von der Gründung Israels her beisammen und für Paulus wurde der Erwählungsgedanke deshalb ein besonders inhaltsvoller Parallelbegriff zur Rechtfertigung oder Heiligung, weil sich hier mit dem Gedanken an die Liebe, die uns Gott damit gibt, daß seine Wahl uns gilt, die Erinnerung an Gottes Hoheit und Obmacht mit besonderer Kraft verbindet, durch die er mit freier Verfügungsgewalt unser Los bestimmt³⁾. Mit der Erwählung ist ausgesprochen, daß Gott selbst in seiner freien, anhebenden Entschliebung unsere Verbundenheit mit ihm stiftet. Darum verbindet sich mit ihr auch der Gedanke an die Ewigkeit des göttlichen Willens⁴⁾. Was aus Gott selbst hervorgeht, ist dem zeitlich geformten Entstehen und Vergehen entzogen. Der Glaubende hat also nicht nur eine Ewigkeit in der Zukunft vor sich, sondern hat für seine Gemeinschaft mit Gott auch schon einen ewigen Grund. Er ist zuvor von Gott erkannt; sein Bild stand immer in Gottes Blick als Gegenstand seiner Liebe und Empfänger seiner Gnade.

¹⁾ Röm. 9, 32. 10, 16. 11, 20. 31. 15, 31. 1 Tim. 1, 13. Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6. — ²⁾ Gottes Gerechtigkeit offenbart sich durch das Evangelium, Röm. 1, 17. — ³⁾ Röm. 8, 30. — ⁴⁾ Röm. 8, 33. 9, 11. 11, 5. 7. 28. 1 Thess. 1, 4. 1 Kor. 1, 27. Eph. 1, 4. Kol. 3, 12. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1. — ⁵⁾ Röm. 8, 28—30. Eph. 1, 4. 11. 2 Tim. 1, 9. Vgl. das für uns bereitete „ewige Haus“, 2 Kor. 5, 1.

Vom Intellektualismus bleibt die Denkarbeit des Paulus auch an dieser Stelle entfernt; das zeigt sich daran, daß er den Erwählungsgedanken in fester Verbindung mit dem uns gewährten Glaubensstand erhält und ihn nicht von der erlebten Gemeinschaft mit dem Christus sondert, als wäre er für sich selbst der Gegenstand einer Erkenntnis, die unser Verhältnis zu Gott aus seinem ewigen Grund zu erforschen unternimmt. Männer, die überwiegend mit der Gedankenbildung beschäftigt waren, trieb der Erwählungsgedanke leicht von der wahrnehmbaren Grundlage weg, die uns für unser Denken und Glauben gegeben ist. Nennt uns nicht die Erwählung den ersten, wahrhaft kausalen Vorgang? Fassen wir damit nicht den Geschichtslauf an der Stelle, an der er aus seinem ewigen Grund heraustritt und die Zeitlichkeit erreicht? Dann wird der Satz, der unsere Erwählung beschreibt, zur ersten Lehre und allen anderen Aussagen über Gott vorgeordnet. Ein solcher Gebrauch des Erwählungsgedankens bleibt Paulus fremd. Er gewinnt den Glauben an Gottes Tat an dem, was in der Zeit und auf Erden geschah und durch das Wort verkündigt wird, und erst dann, wenn das Empfangene nach seiner Größe geschätzt werden soll, setzt er die Erwägung ein, daß das, was Gott will und tut, nicht in der Zeit entstand und nicht von außen in ihn hinein kommt, sondern ihm selbst angehört und darum vor der Grundlegung der Welt schon ist.

Der Ewigkeitsgedanke tritt dann, wenn er auf unser Leben angewendet wird, noch schärfer als in der Christologie mit der Beweglichkeit unseres Willens und der aus ihr entstehenden Versuchlichkeit in einen Gegensatz. Auch der Glaubende kann fallen. Wie verhält sich dies zur ewigen Festigkeit des göttlichen Rats? Paulus hat beide Sätze nicht durch einen vermittelnden Gedanken ausgeglichen.

Er hat auf der einen Seite die lückenlose Festigkeit des göttlichen Gebens als unbedingt und unzerbrechlich gepriesen. Von der Vorbestimmung geht es zur Verherrlichung des Menschen mit dem geraden, sicheren Gang des göttlichen Werks voran. Gleichzeitig hat er den christlichen Versündigungen ebenso unzweideutig das Merkmal der Verschuldung angeheftet und ihre das Leben zerstörende Macht bezeugt¹⁾. Wie sich beides eint, das bleibt Gottes Geheimnis. Gott kennt die Seinen, weiß, wen er erwählt hat, und wird sie mit fehlloser Richtigkeit führen und vollenden²⁾.

¹⁾ Röm. 8, 13. 1 Kor. 6, 9. 10. 2 Kor. 12, 21. 13, 5. Gal. 6, 8. Eph. 5, 5. —

²⁾ 2 Tim. 2, 19.

Für die Praxis sah Paulus die Lösung der Frage darin, daß er aus dem Glauben und der Buße eine vollkommene Einheit macht, so daß jede Steigerung des Glaubens zur Abwehr des Bösen fruchtbar wird und ebenso jede Erfahrung der Sündlichkeit den verstärkten Antrieb zum Glauben gibt. Er hebt mit dem Erwählungsgedanken den Glauben zur höchsten, ihm erreichbaren Gewißheit hinauf: die ewige Gnade hat uns erkoren! Aber in der Stärkung des Glaubens liegt auch die Stärkung des Willens, der sich Gott ergibt, dem Bösen widersteht und mit Aufrichtigkeit gehorcht. Ebenso gewinnt Paulus aus der Einsicht in unsere sündliche und fleischliche Art nicht den Grund zum Zweifel und Unglauben, vielmehr die erneute und verstärkte Zuwendung zu Gott, in dem uns allein die Hilfe gegen unsere Sünde gegeben ist. Aus den Schwankungen unseres Willens und aus der sittlichen Not, unter der wir leiden, entstehen also für Paulus nicht angstvolle Erwägungen über die Erwählung oder Verwerfung, sondern neuer Anschluß an Jesus als an den, der unsere Gerechtigkeit ist¹⁾.

b) Die Verwerfung.

Mit der Erwählung ist ähnlich wie mit der Berufung gesagt, daß Gott sich die Seinen aus der Welt herausholt und von der übrigen Menschheit, die der Sünde und dem Tod verfallen ist, trennt. Jede Wahl hat einen doppelten Willen vor sich, über den sie die Entscheidung gibt. Die Verwerfung ist daher zur Erwählung das Gegenstück. Es entspricht der Klarheit, mit der Paulus den ihn bestimmenden Gegensatz durcharbeitet und bei der Rechtfertigung unsere Schuld, bei der Versöhnung unsere Feindschaft gegen Gott ermißt, daß er auch der Erwählung die Verwerfung mit großem Ernst gegenüberstellt²⁾.

Er hat Israel gesagt, daß Gott es verworfen habe, der in der Freiheit seiner absoluten Macht über den Menschen entscheidet wie der Töpfer über den Ton und auch für seinen Zorn Gefäße bereitet, an denen er offenbart, wie er richtet. Das läßt sich nicht nur auf die jüdische Gemeinde als Ganzes beschränken, so daß Paulus nur vom zeitlichen Vorzug der Judenschaft spräche, nicht von der persönlichen Beziehung der Einzelnen zu Gott und von ihrem ewigen Geschick. Denn solche Abstraktionen, bei denen von der Gemeinde geredet wird ohne Personen, die sie bilden, und an ein Ganzes gedacht wird ohne die Glieder, aus denen das Ganze besteht, formt Paulus nicht. Er redet

¹⁾ Röm. 8, 1 abgeleitet aus 7, 25; Röm. 1, 18 begründet 1, 17; vgl. Röm. 5, 20. 21. — ²⁾ Röm. 9, 6—24. 11, 7. 15.—25. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15. 16. 3, 14

nicht von einer Verwerfung Israels, die nicht Verwerfung der Israeliten wäre, wie er auch nicht von einer Annahme Israels spricht, die nicht Annahme und Erwählung der Israeliten wäre. »Ich bin auch ein Israelit«; damit beweist er die Erwählung Israels. Was jetzt Israel widerfährt, ist auch nicht nur als ein zeitlicher Nachteil gedacht, sondern wird als das Werk des göttlichen Zorns beschrieben, der das Verderben wirkt, und das, worin sich dieses Walten des Zorns sichtbar macht, ist Israels Sünde gegen Gott, gegen den Christus und gegen seine Gemeinde. Sünde ist nie bloß ein zeitweiliger Schaden, sondern zerstört den Menschen ganz.

Paulus hat aber die Verwerfung ebenso wenig als die Erwählung vom konkreten Verhalten des Menschen abgelöst, wie es jetzt in der Zeit seine Geschichte ausmacht. Er steigt nie mit seinen Gedanken über die Wirklichkeit empor in das vorzeitliche, überirdische Geheimnis hinauf. Denen, die jetzt mit ihrem Unglauben sich brüsten und Gott trotzen, hat er die Obmacht Gottes vorgehalten, die keiner von sich abhängig macht und bindet, die auch den Widerstand derer, die sich gegen ihn stellen, ordnet, sie dazu stärkt, ihr Verderben wirkt und dadurch sein göttliches Ziel erreicht und zugleich die Herrlichkeit seines Erbarmens offenbar macht. Von der gegenwärtigen Beziehung Gottes zur menschlichen Geschichte führt er den Gedanken nicht weg und beschreibt Gott nicht als den, der von Ewigkeit her auf die Bestrafung der Bösen sinnt. Sein Ziel ist erreicht, wenn er die völlige vorbehaltlose Beugung vor Gottes Regierung bewirkt, wie sie sich uns jetzt offenbart, und seine absolute Herrschermacht auch dann anerkannt wird, wenn sein richterliches Walten Verhärtung in der Bosheit und Untergang in ihr wirkt.

Das hieß Paulus keine Verdüsterung des Evangeliums, weil dem Menschen gerade dadurch, daß er sich nicht gegen Gott behauptet, sondern sich unter sein Gericht und seine Herrschaft beugt, die Errettung widerfährt. Gibt er sich in Gottes Hände, so übergibt er sich dem, der sich erbarmt. Das Unglück des Menschen entsteht nicht aus der Herrschaft und Freiheit Gottes, sondern aus seiner Auflehnung gegen Gott, mit der er sich selber aufbläht. Darum gehört für Paulus die Einsicht in unsere vollständige Abhängigkeit von Gottes Willen wesentlich zum Evangelium.

Die Bekämpfung der Zurechnung und die Ablehnung der Schuld auf Grund des Satzes, der die Verwerfung ausspricht, hat er ebensowenig gefürchtet als den Verzicht auf die Buße und den Gehorsam wegen der Erwählung. Denen, die in irgend

einer Form das sittliche Urteil verwerfen und das Böse rechtfertigen, hat er gesagt, ihre Verurteilung sei gerecht¹⁾. Die Festigkeit des sittlichen Gesetzes, das uns das Gute gebietet und das Böse verwehrt, gilt ihm als ein fester Besitz des Menschen, mit dem jeder ausgerüstet sei. Wer sich an diesem zu vergreifen wagt, der ist der Wahrheit ungehorsam und verhält sich so, daß die Offenbarung des göttlichen Zorns an ihm notwendig wird.

III.

Die Gegenwart Gottes im Christus.

1.

Der Eintritt des Christus in die Menschheit.

a) Der präexistente Christus.

Die Sohnschaft Gottes, die Jesus hat, beschreibt Paulus als die vollständige Gemeinschaft Jesu mit Gott. Der Christus ist ohne Einschränkung Gottes²⁾. Darin haben alle Gedanken des Paulus ihre Wurzel, so daß mit dem Bruch dieses Satzes alle seine Aussagen zerbrechen. Daher hat er, wenn er an Jesus denkt, den Präexistenzgedanken immer bei sich, nicht mit einem formelhaften Gebrauch und nicht so, daß er die göttliche Art Jesu abseits von seiner Sendung verstehen wollte, sondern so, daß er sich durch den Ewigkeitsgedanken die Gemeinschaft des Menschen Jesus mit Gott zum Bewußtsein bringt³⁾. Damit bewahrt er unverletzt den Sinn, in dem Jesus selbst von seiner ewigen Sohnschaft gesprochen hat⁴⁾.

Man erzählt oft, Paulus habe sich den Präexistenten als einen himmlischen Menschen vorgestellt. Deutlich ist, daß Paulus an Gott nie anders als in menschlichen Denkformen dachte und ebensowenig für den Christus dingliche Formeln, Kraft, Substanz und ähnliches, verwendete. Dadurch macht er aber den Unterschied des Menschen von Gott nicht schwankend, weil er das, was er sich als das göttliche Wirken denkt, von dem, was der Mensch vermag, nicht durch einen fließenden, sondern durch einen qualitativen Unterschied trennt. Gottes Merkmal ist, daß er schafft, und dieses schreibt Paulus auch Jesus zu. Er gibt der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater dadurch die Vollständigkeit, daß er von der Schöpfung her Gottes Mitwirkender ist. Durch ihn ist alles. Darum geschieht auch die Erwählung des Menschen

¹⁾ Röm. 3, 8. — ²⁾ 1 Kor. 3, 23. — ³⁾ Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 29. 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 6—11. — ⁴⁾ Vgl. die Gesch. des Christus S. 15—21.

durch ihn. Paulus begründet die ewige Gnade, die sich zum Menschen wendet, durch die ewige Liebe, die Gott dem Sohne gibt. An ein ruhendes Dasein des Präexistenten in Gott hat er nie gedacht; das ließen die Grundbegriffe nicht zu, durch die er die Beziehung Gottes zur Welt beschreibt. Um Formeln zu gewinnen, die ein Dasein ohne Tätigkeit darstellen, hätte er sie aus der Natur schöpfen müssen. Seine Vorstellungen von Gott sind aber alle dem personhaften Leben entnommen. Hier besteht das Leben im Wollen und Wirken und Gottes Wille ist Liebe, die die Gemeinschaft dadurch vollendet, daß sie den Sohn zum Wirker seiner Werke macht. Dem Vater gibt Paulus die erste, anhebende Wirksamkeit, die dem Sohn den Willen und die Kraft verleiht. Aus Gott ist alles; der aber, durch den er handelt, ist der Christus¹⁾. Darin bewährt er sich an ihm als seinen Vater, daß er ihm seine Werke übergibt. Indem alles Handeln Gottes auf die himmlische und irdische Welt durch den Christus geschieht, ist der Gemeinde erkennbar gemacht, warum für sie die Totalität der göttlichen Gnade mit der Gegenwart Jesu zusammenfällt. Daher konnte Paulus auch von dem, was Israel früher als göttliche Gabe durch Gottes wunderbares Wirken erhielt, sagen, es sei ihm durch den Christus gegeben, und deshalb nennt die Christenheit, wenn sie sagen will, wer ihr Gott sei, nicht nur den einen Gott und Vater, sondern stellt Jesus neben ihn, den sie nicht zu ihrer eigenen Schar und zum Geschaffenen stellt, sondern als den verehrt, durch den alles, was besteht, seinen Anteil an Gott empfangen hat²⁾. Paulus konnte daher mit dem Gottesnamen einheitlich und vollständig aussprechen, was Jesus in seinem Verhältnis zu Gott ist, und er tat dies gerade dann, als er sich seine menschliche Art und Arbeit verdeutlichte, durch die er zur Judenschaft gehört. Die Sohnschaft, die Jesus in seinem Verhältnis zu seinen jüdischen Vorfahren hat, bestimmt nur das, was er durch das Fleisch ist; gleichzeitig hat er noch eine andere Sohnschaft, die ihn so vollständig mit Gott eint, daß der Gottesname und die Anbetung ihm zukommen³⁾. Darum erhält der Gottesgedanke auch bei Paulus die trinitarische Fassung; Jesus steht beim Vater und beim Geist⁴⁾.

Formeln, die die Absicht hätten, den ewigen Verkehr des Sohns mit dem Vater zu verdeutlichen, werden bei ihm nicht

¹⁾ 1 Kor. 6, 8; vgl. die Formel „durch Christus“: Röm. 5, 9. 11. 2 Kor. 5, 18. 19. Eph. 1, 5. Kol. 1, 16. 20. 1 Thess. 5, 9. Tit. 3, 6. Zur ewigen Erwählung im Christus vgl. Eph. 1, 4. Röm. 8, 29. — ²⁾ 1 Kor. 10, 4. 8, 6. — ³⁾ Röm. 9, 5; vgl. 1, 3. 4. — ⁴⁾ 2 Kor. 13, 13. 1 Kor. 12, 4—6. Eph. 4, 4—6.

sichtbar. Den Sohnesnamen hat er vom menschlichen Leben Jesu nicht abgelöst und ihn nicht zu einer Aussage darüber benützt, was Gott in seinem ewigen, innergöttlichen Wesen sei. Vielleicht besaß er im Begriff »Bild Gottes« eine Denkform, mit der er sich das ewige Verhältnis des Vaters zum Sohn verdeutlicht hat¹⁾. Er handhabt sie mit Zuversicht, da er in 1 Mose 1, 25 fand, daß Gott sein Bild schon vor der Schöpfung bei sich hatte und durch dieses den Menschen schuf. Aber die uns erhaltenen Aussagen verwenden auch den Begriff Bild Gottes nur dazu, um der Gemeinde erkennbar zu machen, was sie an Jesus hat. Sie sagen nicht, daß sich der Vater im Christus sein Bild erzeugte, sondern daß Christus uns als Gottes Bild gegeben sei, an dem wir erkennen, was Gott will und tut. Durch diese Formel wird die personhafte Art des Christus nicht unsicher, so daß er damit als eine göttliche Kraft oder Natur beschrieben wäre; denn die Teilnahme am göttlichen Handeln ist für das Vermögen Jesu, Gottes Bild zu sein, wesentlich.

Der klare Gegensatz zwischen dem, was Gott ist und will, und dem, was der Mensch ist und will, kommt bei Paulus nie dadurch ins Schwanken, daß er zwei Arten des menschlichen Wesens übereinander stellte, die, die der Urmensch habe, und die, die die späteren Menschen haben. Immer stellt er Jesus zu Gott als den, durch den Gottes Wille geschieht. Als er Adam und Jesus in ihrer Gleichartigkeit und Verschiedenheit miteinander verglich, hat er nicht Jesus, sondern Adam den ersten und Jesus den letzten und zweiten Menschen genannt²⁾. Anlaß zu Spekulationen, warum Paulus hier Jesus einen Menschen heiße, gibt der Satz nicht, da er hier wie überall das auf der Erde vollbrachte Werk Jesu beschreibt. Gleichartig sind die beiden über alle anderen erhöhten Menschen dadurch, daß das, was sie sind, auf alle übergeht; verschieden sind sie durch das, wozu sie wurden, und in Übereinstimmung damit durch das, woraus sie wurden. Adam wurde zu einer Seele, die Leben hat, Jesus zum Geist, der Leben schafft, und dieses Vermögen hat erst er und er deshalb, weil er nicht wie Adam aus der Erde und seinem Stoff nach irden war, sondern aus dem Himmel ist. Da hier nicht vom Präexistenten gesprochen wird, ist damit auch über sein Lebensmaß nichts ausgesagt, sondern vom Menschen Jesus ist gesagt, ihm habe nicht die Erde das verschafft, was

¹⁾ 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Der Gedanke „Bild Gottes“ ließe sich leicht als Grundgedanke benützen, der alle christologischen Sätze des Paulus umfaßt. Man darf aber bei der Darstellung der paulinischen Gedanken nicht konstruieren. — ²⁾ 1 Kor. 15, 45—47.

er ist, sondern der Himmel, weil er von Gott kommt und das, was er ist, durch Gott ist, und dadurch, daß er seine Kraft und sein Amt aus dem Himmel bekam, ist er zum Geber des Lebens als der Spender des Geistes für alle geworden. Die Sohnschaft Gottes, in der Jesus steht, ist hier als der Besitz des himmlischen Lebens beschrieben im Gegensatz zur Erde, an die das Lebensmaß des ersten Menschen gebunden war. Die Stelle entfernt sich also von den anderen Aussagen des Paulus nicht. Den Eintritt Jesu in den irdischen Zustand beschreibt er nicht als die Verwandlung eines himmlischen in einen irdischen Menschen, sondern als die Annahme der Gestalt des Menschen durch den, der in der Gestalt Gottes war, und die Herrschermacht Jesu über alles Geschaffene begründet er nicht auf seine Würde, der Urmensch zu sein, sondern darauf, daß der Vollbestand der Gottheit in ihm ist¹⁾. Wenn er den Sohn als den beschreibt, dem Gott die von ihm zuvor Gekannten als seine Brüder beordnet und ähnlich macht²⁾, so verzichtet er dadurch auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht, vielmehr soll dadurch erkennbar werden, mit welcher Vollständigkeit und Herrlichkeit es vom Menschen gelte, daß er zum Bild Gottes werden soll, und auch hier macht Paulus keinen Versuch, den Zustand des Präexistenten für sich darzustellen, da er bei der Bestimmung unseres Ziels vorwärts zum Auferstandenen sieht, nicht rückwärts auf das, was vor der Welt war, parallel mit der Ausführung über den zweiten Menschen, dessen Bild wir dadurch erhalten werden, daß uns der durch den Geist gestaltete Leib gegeben werden wird³⁾. Die beharrliche Abwendung des Paulus von aller sei es haggadisch, sei es alexandrinisch, sei es platonisch gefärbten Spekulation wird durch die Art, wie er den Präexistenzgedanken gestaltet, nicht durchbrochen; sie macht vielmehr mit besonderer Deutlichkeit wahrnehmbar, was Paulus Glauben und Erkenntnis hieß. Der Glaube entsteht nicht am göttlichen Geheimnis, sondern an dem, was uns als Gottes Tat und Gabe angeboten wird, und die Erkenntnis entsteht nicht abseits vom Lebensakt, sondern erhebt das in das Bewußtsein, was uns Gott gegeben hat.

Um das Motiv zu bestimmen, das die christologischen Sätze des Paulus hervorbringt, sind nicht Konjekturen auszubilden; denn er hat mit voller Deutlichkeit gesagt, worauf er seinen Glauben stellte, woher ihm somit seine ganze Theologie zuwächst. An den Tatsachen der irdischen Lebens Jesu besitzt

¹⁾ Phil. 2, 6—8. Kol. 1, 19. 2, 9. — ²⁾ Rom. 8, 29. — ³⁾ 1 Kor. 15, 48. 49.

er seinen Glaubensgrund¹⁾. Was er am Präexistenten oder am Erhöhten hat, weiß er deshalb, weil er sah, was der Gekreuzigte und Auferstandene ist. In ihm sieht er Gott gegenwärtig und wirksam und nun weiß er nichts von einem halben Gott. Die ganze Gottesgnade erscheint in Jesu Liebe, die ganze Gottesmacht in Jesu Herrschaft. Da sein Verhältnis zum Menschen Jesus Religion war, glaubt er ihm, wie er Gott vertraut, somit ganz, und gehorcht ihm, wie er Gott gehorcht, somit ganz. Seine Gemeinschaft mit Gott erklärt er sich ebensowenig als die anderen Jünger Jesu durch naturhafte Prozesse, so daß er himmlische Stoffe in Jesus hineinlegte oder Kräfte in ihn hineintreten ließe. Das ergibt nicht den Christus, nicht den, der herrscht, also will, und in der Gnade herrscht, also mit Gottes Liebe lieben kann. Das entsteht nur durch die personhafte Einheit Jesu mit Gott und darauf beruht die Gewißheit des Paulus, er habe es in Jesus mit dem zu tun, der als Schöpfer und Herr über alles zu verehren sei.

b) Der Anfang des menschlichen Lebens Jesu.

Aus der Teilnahme an Gottes Schöpfermacht kommt Jesus in das Leben im Fleisch durch Gottes Willen. Gott sandte seinen Sohn im Bild des Fleisches²⁾. Dem göttlichen Willen entspricht der Wille des Christus, der in Einheit mit dem Willen Gottes nicht auf die Gleichheit mit Gott, sondern auf den menschlichen Lebensstand gerichtet war: er machte sich leer³⁾. Paulus leitete das Werden des Christus und seine Gleichstellung mit uns nicht aus einem naturhaften Geschick und Zwang ab, dem Gott unterläge oder dem er den Christus unterwürfe, sondern verstand sie als seine freie Tat, die deshalb geschieht, weil Christus das sein will, was wir sind, und das Menschenbild und die Knechtesstellung so zu haben begehrt, wie sie uns zukommen. Darum sieht Paulus im Leben und Sterben Jesu einen einheitlichen Akt. Schon sein Kommen beruht auf seiner freien Gleichgestaltung mit uns; demgemäß ist auch dies sein Ziel und Ende, daß er frei an den Ort tritt, der dem Sünder vor Gott gebührt.

Zu einer doketischen Fassung der Menschheit Jesu kam Paulus dadurch nicht, weil er sich den Willen des Christus nicht als mißlungen und durch Gegenwirkungen um seinen Erfolg gebracht vorstellt, sondern so, daß er das von ihm Gewollte schafft und in den Lebensstand wirklich tritt, den er wählt. Es ist ja der Wille dessen, dem seine Sohnschaft die Gestalt Gottes gibt und der den Willen des Vaters vollführt. Darum stellt sein

¹⁾ 1 Kor. 2, 2. — ²⁾ Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. — ³⁾ Phil. 2, 6—8.

Entschluß mit wirksamer Macht den Zustand her, der seiner Sendung entspricht.

Doketischen Neigungen gab niemand Gehör, der ernsthaft den Christusgedanken in sich trug, da dieser dem Menschen das Amt erteilt, Gott an der Menschheit zu verherrlichen. Daß Paulus am Christusgedanken die ihn völlig bestimmende Überzeugung hat, wissen wir aus seiner Rechtfertigungslehre. Daß der Mensch Jesus Gott gehorsam gewesen sei, daß der Mensch Jesus gelitten habe, was das Los des Menschen sein muß, daß er sein Fleisch in den Tod gegeben habe, das sind für die Rechtfertigungslehre unentbehrliche Sätze und sie stellen fest, daß Paulus an der Menschlichkeit und Geschichte Jesu das stärkste religiöse Interesse hat. Auf dem Eingang Jesu in unsere Lebensgestalt beruht sein Christusamt, sein stellvertretendes Handeln, die uns erfassende Bedeutung seines Todes und seines Lebens. Er hat der Gleichheit Jesu mit uns einen starken Ausdruck gegeben, als er ihm ein »Abbild des der Sünde gehörenden Fleisches« zuschrieb¹⁾. An der Reinheit Jesu, an seinem Willen und Vermögen, das Fleisch so an sich zu tragen, daß es für ihn nicht zum Grund der Sünde wurde, hat Paulus nicht gezweifelt, schon wegen seines Ausgangs nicht. Er sieht aber darin ein wesentliches Merkmal Jesu, daß er seine Sohnschaft Gottes in demselben Fleisch hatte, das uns unsere sündliche Erregtheit und Ohnmacht verschafft, und daß er dieses selbe Fleisch an das Kreuz hing und in der Auferstehung in die ewige Herrlichkeit erhob. Dadurch aber, daß er es nicht durch einen Naturzwang, sondern in Kraft seines Willens an sich hat, ist gesichert, daß er nicht nur die Gleichheit mit den Menschen, sondern auch jene Überordnung über sie besitzt, durch die sein königliches Recht begründet ist. Weil er die menschliche Art durch seinen Willen besaß, hatte er über ihr noch einen höheren Besitz: er war in Gottes Gestalt.

Nach der gewöhnlichen Annahme hat Paulus das nur vom Präexistenten gesagt und sein Dasein in der Gestalt Gottes auf die Zeit vor seiner Geburt beschränkt. Dann würde jener Akt, durch den er sich leer machte, zu einem einmaligen Verzicht, nach dessen Vollzug er nur noch die Gestalt des Menschen und Knechts besaß. Deutlich ist, daß der freie Eintritt des Christus in das menschliche Leben sein Verhältnis zum Vater nicht bricht; er ist auch im Fleisch der vom Vater gekannte, ihm gehörende Sohn. Doch wäre damit der Gedanke noch vereinbar, daß er mit dem Anfang seines Menschenlebens die Gestalt Gottes ab-

¹⁾ Röm. 8, 3.

legte. Vielleicht ist aber die andere Annahme die richtige, daß Paulus auch dann, als er sagte, daß Jesus in der Gestalt Gottes sei, an den irdischen Christus dachte. Denn er setzt die Aussage: er machte sich leer, durch die zweite fort: er machte sich niedrig, und denkt sich dies nicht als einen einmaligen Akt, der vor der menschlichen Geschichte Jesu stände, sondern als seinen beharrenden Willen, der seine ganze Lebensführung bestimmt bis zum Kreuz. Er beschreibt die Niedrigkeit Jesu, die ihn zum Knecht machte, der gehorchen muß, nicht als einen Zustand, sondern als das von ihm Gewollte, und sagt nicht: weil er sich leer gemacht hat, war er nun niedrig, sondern er sieht in Jesu Schwachheit und Untertänigkeit seine freie Entsagung, deren Größe er daran mißt, daß er die göttliche Gestalt hat. Da Paulus damit den Kreuzeswillen Jesu an den seine Menschlichkeit schaffenden Willen an- und in ihn eingeschlossen hat und das Menschsein damit, daß er Knecht und untertänig war, ebenso vereint, wie das Gott-sein und das Herr-sein beisammen stehen, hat er schwerlich den Willen Jesu, durch den er nicht dieses, sondern jenes ergriff, in einen einzigen, überirdischen Moment zusammengedrängt, sondern wie das zweite, so wohl auch das erste Verhalten als den inwendigen Vorgang aufgefaßt, der die ganze Geschichte Jesu durchzog und ihr ihre Größe gab.

An diesem Verhalten Jesu soll sich die Gemeinde ihre eigene Aufgabe verdeutlichen. Jesu Tat begründet ihre Liebe; deshalb zeigt sie ihr auch, worin sie besteht und was sie tut. Dazu hat Paulus schwerlich das unerforschliche Geheimnis benützt, das vor dem menschlichen Leben Jesu steht. Freilich ist auch dann, wenn Paulus an die Tat des Präexistenten denkt, doch ihr Resultat, seine Armut und Niedrigkeit, der Gemeinde bekannt, da er ihr in seiner menschlichen Gestalt verkündigt wird. Die Stelle steht aber in festerer Beziehung zu dem sie gestaltenden Zweck, wenn Paulus auch mit der Entäußerung denjenigen Akt beschreibt, den Jesus in den irdischen Verhältnissen vollzieht. Auch für die Gemeinde besteht die Entäußerung, die sie im Gehorsam Jesu zu üben hat, nicht nur in einem einmaligen Entschluß, der eine Verwandlung ihres Wesens hervorriefe, sondern sie ergibt ein beharrliches Verhalten, das die Beziehungen zu den anderen beständig bestimmt. Der freie Verzicht hebt den Besitz nicht auf, sondern ordnet seinen Gebrauch. Er macht den, der verständiger als andere ist, nicht zum Toren, sondern bewirkt, daß er seine Verständigkeit nicht zur Beschämung und Knechtung der anderen braucht und die Gemeinschaft mit ihnen erhält. Wer auf sein Recht verzichtet, die Ehre, die ihm ge-

bührt, nicht einfordert und seine Macht nicht geltend macht, wird dadurch nicht rechtlos, nicht ehrlos, nicht schwach. Der ethische Zweck der Stelle führt nicht darauf, daß sich Paulus die Entäußerung Jesu als einen Wesensverlust vorstellte, sondern darauf, daß er an den selbstlosen Verzicht dachte, der das, was Jesus durch das väterliche Verhalten Gottes zu ihm als sein unverlierbares Eigentum besaß, nicht für ihn selbst verwertete. Hat er so gedacht, so hat er das Sein in der Gestalt Gottes mit dem Sein in der Gestalt des Menschen gleichzeitig in Jesu Besitz gelegt; aber nicht jenes, sondern dieses wird von ihm zu dem gemacht, was jetzt sein Erlebnis wird und sein Handeln bestimmt.

Ein unbeschreibliches Geheimnis hat Paulus unter allen Umständen im Christus verehrt, da er ihm beide Reihen von Tätigkeiten beigelegt hat, die gottheitliche Wirkungsweise und auch den in der Gleichheit mit uns verlaufenden Lebens- und Sterbensprozeß. Die jetzt übliche Auslegung der Stelle nimmt an, Paulus habe sich das Beisammensein beider Attribute durch das Zeitschema zu verdeutlichen versucht; früher habe er die Gottheit gehabt, später die Menschheit. Vielleicht hat er ihm aber die doppelte Gemeinschaft nach oben zum Vater hin und nach außen zur Menschheit hin mit gleichzeitiger Geltung zuerkannt.

An die beiden Gestalten, die Paulus Christus zuschreibt, schließen sich die beiden Naturen, die nachher der kirchliche Satz Jesus gibt, leicht an. Dennoch ist es für die Denkweise des Paulus lehrreich, daß er nicht die Formel »Natur«, sondern »Gestalt« verwandte. Allen, die den griechischen Traditionen Einfluß auf ihr Denken verstatteten, bot sich »Natur« als die inhaltsvollste, deutlichste Kategorie an; daß sie Paulus mied, zeigt, wie wenig er sich um die Anpassung seines Gedankens an die griechischen Denkformen bemüht hat. Durch die Formel »Natur« wird das Persönliche als Produkt und Erscheinung auf etwas Unpersönliches zurückgeführt, das hinter oder über dem Persönlichen stehe; mit »Gestalt« ist der Vorgang nicht hinter die Person gelegt, sondern als ihre Handlung aufgefaßt; denn die Person gibt sich selbst die Gestalt. Für Gott und Christus braucht Paulus ausschließlich die personhaften Kategorien; an ihnen gilt ihm der Wille als das Wesen, als die Ursache, aus der ihr ganzes Werk entsteht.

Mit den zwei Gestalten, die sich Jesus gibt, hat der Gegensatz von Fleisch und Geist Verwandtschaft, den auch Paulus wie die anderen Jünger zur Beschreibung Jesu braucht. Nach

der einen Seite hängt das, wozu er wird, vom Fleisch ab, nach der anderen vom Geist; er war ein Abbild des Fleisches und zugleich lebendigmachender Geist¹⁾. Paulus legt aber auch durch diese Formel nicht einen Zwiespalt in den Christus hinein. Wie nach dem Satz über die beiden Gestalten des Christus die Menschheit das von der Gottheit Gewollte und mit ihr Geeinte ist, so kommt Jesus im Fleisch, weil er der Sohn Gottes ist, nicht obschon er es ist, nicht gegen seinen Willen, sondern durch den Vollzug seiner Sendung. Sein Eingang in das Fleisch ergibt nicht eine Hemmung seiner Offenbarung und Herrschaft, sondern ist das Mittel, durch das er sein Ziel schafft und seine Herrschaft begründet. Wie Paulus mit dem Kreuz Jesu in keinem Streit steht, sondern in ihm die Gnadentat Gottes sieht, so erhebt er auch gegen den Anteil Jesu am Fleisch keine Einrede, sondern sieht in ihr Gottes Werk. Denn aus der Erniedrigung Jesu entsteht seine Erhöhung und aus seiner Armut sein Reichthum. Freilich, wer nichts an ihm kennt als das, was er nach dem Fleisch ist, der kennt ihn nicht; denn so würde er sich verhüllen, was durch den Ausgang Jesu hergestellt ist. Nachdem er auferweckt ist, ist er nicht mehr im Fleisch; darum ist auch seine Erkenntnis nicht durch das Fleisch zu gewinnen²⁾. Jetzt ist ihm diejenige Stellung zugeteilt, die er als der Sohn in Kraft des Geistes hat.

Durch den Präexistenzgedanken wird aus dem Anfang des menschlichen Lebens Jesu ein Wunder. Wir haben aber bei Paulus kein Wort über den Vorgang bei seiner Geburt, wie er auch aus der Wirksamkeit Jesu kein einzelnes Wunder erzählt. Das beruht nicht auf einer kritischen Stellung gegenüber dem Wunderbericht, da ja Paulus Jesus das gott-menschliche Vermögen zuschreibt und ihn als den verehrt, durch den alles ward. Dagegen steht die Zurückstellung der Zeichen dadurch mit dem Grundgedanken der paulinischen Christologie in Zusammenhang, daß für sie Jesus selbst das Wunder der göttlichen Gnade ist, neben dem nicht einzelnes aus seinem Leben einen besonderen Offenbarungswert besitzt. Selbstverständlich läßt sich aber aus den Briefen nicht schließen, in der Erzählung über Jesus habe bei Paulus ein Geburts- und Wunderbericht gefehlt. Wir dürfen das Christusbild nicht vergessen, das wir vom Begleiter des Paulus, von Lukas, haben. Die Annahme, daß dieser hernach der Kirche eine andere Christologie vorlegte als die, die er auch im Verkehr mit Paulus erhalten hatte, löst den Geschichtslauf in phantastische Sprünge auf.

¹⁾ Röm. 1, 3. 4. 8, 3. 1 Kor. 15, 45. — ²⁾ 2 Kor. 5, 16.

2.

Das menschliche Wirken Jesu.**a) Die den Christusbegriff erläuternden Formeln.**

Erwägt man die Neuheit und Unverständlichkeit des Christusgedankens für die Griechen, so wird man erwarten, daß Paulus Parallelbegriffe schaffe, die ihn zu erläutern vermögen. Es lassen sich in der Tat einige seiner Gedanken unter diesen Gesichtspunkt stellen, obgleich die hieher gehörenden Formationen nicht zahlreich sind. Daß für Jesu Amt die einfache und doch inhaltsvolle Formel »unser Herr« üblich wurde, das wurde nicht einzig durch Paulus herbeigeführt. Dagegen ist die Vergleichung Adams mit Jesus nach unseren Dokumenten ein paulinischer Satz¹⁾.

Er wird durch anders gerichtete, moderne Gedanken verfärbt, wenn man ihm die Absicht beilegt, Jesus als den idealen Menschen und Besitzer aller menschlichen Vollkommenheiten darzustellen. Paulus hat Jesus nie als Beleg für die menschliche Größe gebraucht, sondern hat ihn einzig als Werkzeug Gottes und Vollstrecker des göttlichen Willens vor Augen. Für Jesu Beziehung zu Gott und seine aus ihr folgende Macht über die Menschheit gibt ihm aber 1 Mos. 1—3 deshalb eine Parallele, weil vom ersten Menschen, der aus Gottes Schöpfermacht entsteht, die ganze Menschheit abhängig ist und ihr Lebensmaß durch seine Tat empfängt. Dazu ist der neue Schöpferakt Gottes, durch den sein Sohn in der Menschheit entsteht, die höhere Parallele, da seine Macht wieder die Welt umfaßt, sie von ihm abhängig macht und ihren Lebensstand bestimmt. Die Analogie vertieft sich dabei zu einem kausalen Zusammenhang. Um deswillen, was die Menschheit durch Adam ward, ist ihr der Christus gegeben. Weil jener alle unter die Sünde und den Tod gebracht hat, ist ihnen der Christus unentbehrlich und darum wird er ihnen auch von Gott so gegeben, daß er sie nun in die Gerechtigkeit und das Leben stellt. Auch in der Vergleichung Jesu mit Adam bekommt aber nicht der Restitutionsgedanke die leitende Bedeutung, nach dem der Christus das wiederbringt, was durch Adam verloren war, sondern das vorwärtsschauende Ziel der Herrschaft Jesu bestimmt auch diesen Gedankengang. Der zweite Mensch ist der höhere; auf ihn hin ist schon Adam geschaffen und der durch seinen Fall herbeigeführte Zustand geordnet. Nicht nur Jesus erhält von

¹⁾ Röm. 5, 12—19. 1 Kor. 15, 21. 22.

Adam her Verständlichkeit; ebenso sehr gewinnt Adams Geschichte erst aus Jesu Werk die Aufklärung; denn sie hat in der Sendung des Christus ihr Ziel und damit ihren Grund. Der erste Mensch ist deshalb aus der Erde, weil der zweite aus dem Himmel sein wird, der erste deshalb nicht mehr als eine lebendige Seele, weil der zweite den lebendigmachenden Geist haben wird; der erste hat deshalb die Macht, die Sünde und den Tod über alle zu bringen, weil der zweite die Macht haben wird, die Gerechtigkeit und das Leben für alle zu begründen. Das Amt des Christus besteht nicht nur in der Beseitigung der Übel, die durch Adam entstanden sind, sondern in der Gewährung derjenigen göttlichen Gaben, durch die die Menschheit die Vervollendung erhält.

Die Richtung des Willens und Denkens, die Paulus durch den Glauben an Jesus erhält, hat bewirkt, daß ihm die Vergleichung Jesu mit Adam zwar brauchbar war, um den Kernsatz des Evangeliums zu erläutern, dagegen nicht der leitende Gesichtspunkt werden konnte, der seiner Predigt den systematischen Abschluß gab. Sein Verlangen ist auf den kommenden Herrn gerichtet, was nicht zuläßt, daß er bloß auf das Verlorene rückwärts sah, und sein Denken hat im Tatbestand der Geschichte Jesu den zureichenden Grund seiner Gewißheit und braucht nicht über ihr noch einen höheren Obersatz, der für die Sendung Jesu eine Notwendigkeit sichtbar machte, mit der nun erst die Gewißheit über ihn vorhanden sei. Sein Glaube gehört dem Christus um deswillen, was er selber ist und schafft, und stützt sich nicht auf eine den Weltplan Gottes deutende Theorie.

Während die Vergleichung des Christus mit Adam den Verlauf der Geschichte heranzieht, um Jesu Amt zu verdeutlichen, schafft Paulus durch die Bezeichnung Jesu als des Haupt, das dem Leib vorsteht, eine natürliche Analogie für sein Christusamt. Er hat am Leib nicht nur der Gemeinde die echte Verbundenheit zur wechselseitigen Förderung des Lebens anschaulich vorgezeichnet, sondern gewinnt durch die Überlegenheit des Haupt über den Leib auch für die Herrschaft des Christus eine reiche Formel, die sowohl die Unentbehrlichkeit und Unzerstörbarkeit seiner Herrschaft als ihre Verschiedenheit von aller egoistischen Machtübung ausspricht. Das Haupt hemmt durch sein Regiment die Lebendigkeit des Leibs nicht, sondern erzeugt sie. Und doch ist die Abhängigkeit des Leibs von ihm vollständig, sowohl so, daß er am Haupt die Einheit und Lebendigkeit für sich gewinnt, als auch so, daß er für das Haupt arbeitet und den

ihm erteilten Befehl vollführen muß. Die Herrschaft des Christus ist dadurch gleichzeitig als beseligend und verpflichtend beschrieben. Der Glaube, der von seiner Gnade lebt, und die Liebe, die alles für ihn tut, finden in diesem Gleichnis gleichmäßig ihren Grund. Paulus hat es nicht nur für die vereinigte Gemeinde, sondern auch für die Einzelnen verwendet und leitet jeden Glaubenden an, sich und seinen Leib als Glied des Christus anzusehen¹⁾.

Auch die durch die Natur gesetzte Abstufung zwischen dem Mann und dem Weib dient ihm zur Erläuterung der Herrschaft Jesu. Er stellt eine Reihenfolge von Abhängigkeitsverhältnissen auf, die durch Gott geordnet sind, von denen das eine das andere nach seinem Grund und Ziel verständlich macht: über der Frau steht als ihr Haupt der Mann, über dem Mann als sein Haupt der Christus, über dem Christus als sein Haupt Gott²⁾. Am Gehorsam und an der Herrschaft des Christus soll der Mann sowohl lernen, was der rechte Gehorsam nach oben, als, was die rechte Herrschaft nach unten ist. Ebenso hat Paulus mit dem verbreiteten messianischen Gleichnis die Gemeinde als Braut und Weib unter den Christus als ihren Mann gestellt³⁾.

b) Gottes Wirken in Jesus.

Das Verhalten Jesu gegen Gott beschreibt Paulus als Gehorsam⁴⁾. In der Vergleichung mit Adam faßt er das, was Jesus geleistet hat, in die Aussage zusammen: er hat Gott gehorcht. Dadurch wird aus Jesu Werk die Offenbarung Gottes. Hier geschieht Gottes Wille und Gott selbst handelt durch ihn, nicht so, daß dadurch Jesus in die Passivität gestellt wäre; vielmehr ist er als der gehorchende seinerseits der selbst Handelnde. Daher bildet Paulus für die Ereignisse, die Jesu Geschichte bilden, beide Aussagen, von denen die eine Gott, die andere den Christus ihren Wirker nennt. Gott sandte ihn im Fleisch und der Christus machte sich leer; Gott gab den Christus in den Tod und der Christus gab sich für uns hin. Dadurch tat Gott den Sündern seine Liebe kund und Christus liebte uns, als wir noch Sünder waren. Gottes Herrlichkeit hat ihn erweckt und der Christus stand auf. Gott wird alle richten und der Christus wird Richter sein⁵⁾.

¹⁾ Der Leib des Christus: Röm. 12, 5. 1 Kor. 10, 17. 12, 13. 27. Eph. 1, 23. 4, 4. 12. Kol. 1, 24. 3, 15. Die Einzelnen sind Glieder des Christus: 1 Kor. 6, 15. 16. Eph. 5, 30. Christus das Haupt: 1 Kor. 11, 3. Eph. 1, 22. 4, 15. 16. 5, 23. Kol. 1, 18. 2, 10. 19. — ²⁾ 1 Kor. 11, 3. — ³⁾ 2 Kor. 11, 2. 3. Eph. 5, 22 bis 33. — ⁴⁾ Röm. 5, 19. Phil. 2, 8; vgl. Gal. 4, 4. — ⁵⁾ Die Sendung Jesu:

Gehen wir vom Pharisäismus aus, so könnte man erwarten, daß sich der Verdienstbegriff mit der Gehorsamsübung Jesu verbinde und Paulus die Formeln darböte, durch die er sich den Wert seiner irdischen Arbeit, vor allem seines Kreuzes, erläuterte. Aus seinen Sätzen scheint sich der Gedanke leicht zu ergeben, die Aufgabe Jesu habe darin bestanden, das Verdienst herzustellen, um deswillen Gott der Welt verzeiht. Dieser Gedankengang fehlt aber bei Paulus, weil er Gott auch in seinem Verhältnis zu Jesus als den Gebenden, nicht als den Empfangenden, faßt und ihn nicht in Passivität versetzt. Der Verdienstbegriff schreibt Gott zunächst ein abwartendes Verhalten zu; sein Diener handelt für ihn, freilich nach seinem Gebot und in der Liebe zu ihm, doch so, daß er zuerst sein Werk zu vollenden hat, worauf Gott es lohnt. Diesen Gedankengang konnte Paulus für Christus nicht brauchen, weil er nicht abseits von Gott wird, lebt und stirbt und sich nicht erst durch die Vollendung seines Werks Gottes Wohlgefallen erwirbt, sondern völlig durch Gott wird und in der Einheit mit ihm lebt und stirbt. Das Kreuz Jesu ist Gottes eigene Tat; er gab ihn dahin in seiner Gerechtigkeit, die die Sünde der Welt verwirft und dadurch die Welt mit sich versöhnt, und in seiner eigenen Gnade, die nicht erst durch den Christus in ihm hervorgebracht wird, sondern selbst die Sendung Jesu und seinen Tod und seine Erhöhung wirkt. Dadurch erhält das Handeln Jesu nicht nur die Richtung auf die Welt, sondern auch auf den Vater, den er als seinen Gott liebt und ehrt und als dessen Sohn er sich hält auch in der Kreuzesgestalt mit dem vollen Sohnesgehorsam. Diesen aktiven Anteil Jesu an seiner Sendung vergißt Paulus nie; ohne ihn käme die Gnadenmacht des Kreuzes nicht zustande; er hat aber den Entschluß Jesu vom Beschluß Gottes nicht getrennt und die kausale Macht, die ihm die königliche Stellung gibt, nicht Jesus allein zugeschrieben, sondern er schaut am Christus ein mit dem Vater einträchtiges Wirken, bei dem die anhebende, bestimmende Funktion dem Vater zugehört, der dadurch die Herrlichkeit seiner Liebe erweist, daß er den Sohn zum eigenen Wirken erhöht.

Darum hat er weder den Priester- noch den Mittlergedanken zum Hauptbegriff seiner Christologie und Kreuzeslehre gemacht, sondern hat durch den Mittlerbegriff den Unterschied zwischen Mose und Jesus definiert¹⁾. Während Jesus auch am Kreuz

Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7; der Tod: Röm. 4, 25. 8, 32. Gal. 2, 20. Röm. 5, 6—8. 1 Tim. 2, 6; die Auferstehung: Röm. 4, 24. 25. 6, 4. 8, 11 u. o. 1 Thess. 4, 14. Röm. 14, 9. Gericht: Röm. 2, 16. 14, 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10. — ¹⁾ Gal. 3, 19.

das Organ ist, durch das Gott handelt, steht dagegen das Gesetz über Mose und ist nicht mit seinem Willen und seiner Person eins, sondern wird von ihm für das Volk empfangen und ihm überbracht. Darum wird an der Mittlerschaft Moses sichtbar, daß das Gesetz nicht Gottes letzte und vollkommene Gabe ist, da wir diese erst dann erhalten, wenn der Bote Gottes, durch den wir ihn hören und seine Herrschaft sehen, so mit ihm eins ist, daß er nicht zwischen Gott und der Gemeinde steht, sondern selbst Gottes Offenbarung ist. Dagegen hat Paulus, als er die Regel für das Gebet der Gemeinde aus dem Werk des Christus ableitete, den Mittlergedanken auch für ihn verwandt und mit ihm ausgesprochen, daß seine Gnade für alle dieselbe Unentbehrlichkeit, aber auch dieselbe das Heil schaffende Allgenugsamkeit besitze, weil in Übereinstimmung mit der Einzigkeit Gottes der eine Mensch für alle die Erlösung bewirkt habe¹⁾. Hier ist an die Entfernung gedacht, in der die Menschen von Gott stehen, die Jesus dadurch beseitigt, daß er sich selbst für sie dahingegeben hat. Ein ähnlicher Gedankengang hat bewirkt, daß Paulus die Kreuzestat Jesu dann, wenn er die von allen Schranken befreite Liebe der Gemeinde auf sie begründet, unter den Opfergedanken stellt²⁾.

Da Paulus die Gemeinschaft Jesu mit Gott auch auf sein Kreuz ausdehnt, sah er an ihm nicht nur das Leiden, sondern auch den göttlichen Machterweis, ebenso wenig freilich nur die Größe der göttlichen Gnade, sondern auch die Tiefe der Entsagung und die Schwere des Leidens, beides in einer und derselben Tat, ohne daß er hier eine Unebenheit oder einen Streit in seinem Gedankengang empfinden konnte und nach seinen uns vorliegenden Aussagen empfunden hat. Er hat daher beide Sätze, daß Jesus an unserem Tod starb und daß wir durch seinen Tod sterben. Jesus trägt am Kreuz das menschliche Geschick; dadurch vollführt er aber Gottes Willen und das gibt seinem Tod die alles erneuernde Macht. Darum entstehen aus den Sätzen, die Jesus zuteilen, was uns gebührt, bei Paulus die, die uns zuteilen, was Jesus gehört, und beide sind die fest miteinander verbundenen Glieder desselben Urteils, das im Tod Jesu Gottes Gerechtigkeit uns zum Heil wirksam sieht. Das Bedenken ist zwar verbreitet, ob nicht seine Betrachtung des Gekreuzigten zwischen sich durchkreuzenden Gedankenschwanke; er müßte eigentlich daraus, daß der Christus im Sterben an

¹⁾ 1 Tim. 2, 5. — ²⁾ Eph. 5, 2. Die Benützung des Pascha zur Deutung des Kreuzes, 1 Kor. 5, 7, steht diesen Sätzen nahe. Das Pascha wird aber auf Grund der göttlichen Anordnung nach Gottes Befehl geschlachtet.

die Stelle des Menschen trete, ableiten, daß der Mensch durch Jesus vom Tod und Gericht befreit sei, nicht aber, daß dadurch die Menschheit dem Tod übergeben sei. Paulus spricht aber damit, daß er im Tod des Christus den Tod aller erkennt, aus, daß die Stellvertretung Jesu nicht nur ein Versuch und Wunsch blieb, sondern ihr Ziel hergestellt und der Menschheit die Hilfe verschafft hat, durch die sie zur Gemeinde Gottes wird. Dies vermöchte seine Stellvertretung nicht, wenn sie ihn bloß ins Leiden, nicht auch ins Wirken führte, bloß ihn zu uns hinab erniedrigte und nicht auch uns zu ihm hinauf erhöhte. Daß er auf sich nimmt, was unser ist, das geschieht von vornherein mit der Absicht, daß er uns mit dem begabe, was er selbst für sich erwirbt und besitzt. Nur dann wäre der Übergang seines Todes und seines Lebens auf uns ausgeschlossen, wenn sein Kreuz anderswo begründet wäre als in unserem Zustand. Weil er aber nicht an seiner eigenen Schuld, sondern an der der Menschheit stirbt, darum macht sein Kreuz für die Menschheit das Urteil Gottes offenbar und deshalb, weil er nicht seiner selbst wegen, sondern unsretwegen in das Fleisch gesandt ist, darum ist sein Tod das Ende des Fleisches und die Begründung derjenigen Gemeinschaft mit Gott, die durch den Geist entsteht. Eine Unebenheit im paulinischen Gedankengang fand man hier erst dann, als eine ihm fremde Vorstellung vom Vergeben zur Verwendung kam. Wenn das Vergeben bloß dadurch herbeigeführt werden soll, daß vorher eine Strafe erlitten wird, wobei das Maß von Schmerz, das hiefür erforderlich sein soll, einer willkürlichen Bemessung anheimfällt, dann ist freilich der Akt des Christus mit der Ableistung dieses Strafmaßes beendet. Weil aber Paulus bei Jesus ein solches Vergeben wahrnahm, das die Bosheit überwindet und die Gemeinschaft mit Gott nach ihrem Bruch neu herstellt, darum erkennt er die sühnende Macht des Todes Jesu an seiner heiligenden Macht und sucht sie nicht nur darin, daß er den Erlaß der Strafe bewirkte, sondern darin, daß er das Gericht über die Sünde vollzogen habe, und dieses sieht er hier deshalb real bewirkt, weil die Macht des Christus über die Welt auch seiner Kreuzestat eigen ist, weshalb er am Kreuz die Sünde aller getötet und begraben hat.

Die Gemeinschaft Jesu mit Gott, die seine Tat zur Tat Gottes macht, gibt auch seinem Wort die unvergängliche Autorität. Von der Christologie des Paulus aus ist es selbstverständlich, daß über eine Frage, für die Jesus die Antwort gab, in der Christenheit nicht mehr gestritten wird. Der Herr hat die Ehescheidung verboten; damit ist alles gesagt. Ebenso ist beim Mahl der Gemeinde

das, was der Herr gesagt hat, für immer unantastbar¹⁾. Paulus zweifelt daran nicht, daß das Abendmahlswort sowohl nach seiner gebenden als nach seiner verpflichtenden Bedeutung die unvergängliche Gottesmacht in sich trage. Aus demselben christologischen Grundgedanken, der ihm Jesu Wort heilig macht, entsteht gleichzeitig die andere Tatsache, daß wir nur wenige Berufungen auf Jesu Wort bei Paulus finden. Denn die Sohnschaft Gottes und das Christusamt, wie Paulus es faßt, läßt sich nicht auf die Mitteilung von Lehren oder Geboten beschränken, sondern macht die Gegenwart und Herrschaft Jesu zum Stoff des Evangeliums. Paulus bezeichnet darum mit der Formel »die gute Botschaft Jesu des Christus« weder bloß den Urheber seiner Verkündigung noch bloß ihren Inhalt, sondern beides zugleich²⁾. In der Bezeugung der Sendung Jesu, die von ihm herrührt und durch seine Boten an die Völker kommt, sieht Paulus das Mittel, durch das er den glaubenden Anschluß an den Christus bewirkt. Dabei haben auch die Erinnerungen an Jesu eigene Worte einen wichtigen Platz; der entscheidende Vorgang bleibt aber das, daß der Ruf des Christus durch seine Boten an die Menschen kommt.

3.

Das Wirken des Erhöhten.**a) Die Auferstehung Jesu.**

Die Kreuzeslehre ist bei Paulus immer zugleich Auferstehungslehre. Von der Auferstehung getrennt ergäbe das Sterben des Christus denjenigen Rechtsvollzug, der uns zur Unseligkeit dient, nicht zur Rechtfertigung. Herrschen kann nur der Lebende; mit dem Christusnamen ist aber von Jesus die Herrschaft ausgesagt. Er sagt weiter seine Verbundenheit mit seiner Gemeinde aus; der Tod trennt; Gemeinschaft entsteht durch das Leben. Indem Jesus aufersteht, erhält er denjenigen Lebensstand, der die Voraussetzung seines königlichen Wirkens bildet und in dem die Gabe besteht, durch die er die Gemeinde zur Vollendung führt. Die Auferstehung schafft daher bei Paulus nicht nur für das, was das Leben und Sterben Jesu herstellte, eine Bestätigung, sondern ist selbst die Heilsbewirkung, weil weder ein toter noch ein ins Jenseits entrückter Christus dem Christusnamen Wahrheit gäbe³⁾. Durch die Auferstehung wird der Christus der Welt so wiedergegeben, daß er nun mit dem Ertrag seines

¹⁾ 1 Kor. 7, 10, 11, 23. — ²⁾ Röm. 1, 9, 15, 19. 1 Kor. 9, 12. Gal. 1, 7. 2 Thess. 1, 8. — ³⁾ 1 Kor. 15, 14—19.

Kreuzes und darum als der Geist, Leben und Herrlichkeit Verleihende bei ihr ist.

In der Auferstehung Jesu sah Paulus Gottes Werk. Daß Gott hier handelt, das gibt dem Vorgang die universale Bedeutung und die unmittelbare Beziehung zum Glauben. Mit dem Tode Jesu ist seine Auferstehung durch ein kausales Band verknüpft. Weil sich Jesus bis zum Kreuz gehorsam erwies, deshalb hat ihn Gott erhöht. Weil er durch seinen Tod uns die Rechtfertigung verschafft hat, deshalb wurde er auferweckt¹⁾. Paulus sieht in der Übergabe des Christus in den Tod und in seiner Einsetzung in das ewige Leben einen zusammenstimmenden Gotteswillen, bei dem jeder Schritt den anderen bedingt. Was Jesus durch seinen Kreuzeswillen Gott gibt, begründet, was er durch die Auferstehung von ihm empfängt, und die Art, wie er durch sein Kreuz sein Verhältnis zu uns bestimmt, begründet die neue Beziehung, in die er zu uns durch seine Auferstehung tritt. Nachdem er Gott in der Kreuzesgestalt zur Offenbarung gedient hat, bezeugt er sich uns nun auch durch Jesu Auferstehungsgestalt. An der auf alle sich erstreckenden Macht der Auferstehung Jesu hat Paulus ebenso wenig gezweifelt als an derjenigen seines Kreuzes. Wie dieses uns das Gestorbensein bringt, so bringt uns seine Auferstehung das Lebendigsein mit ihm²⁾. Auch hier ist die mystische Deutung der paulinischen Sätze nicht durchführbar; denn das Leben ist uns dadurch beschert, daß er lebt, nicht dadurch, daß wir ein dem seinen gleichförmiges Leben in uns selbst erwecken. Nicht der Glaubende lebt, sondern der Christus lebt in ihm dadurch, daß er seine eigene Lebendigkeit am Glaubenden erweist, indem er auch ihn in das Leben versetzt.

Der neue Lebensstand Jesu hat sein Merkmal daran, daß er nun in seinem Verhältnis zur Menschheit der Geist ist³⁾. Die Erneuerung und Verklärung seines Leibs ist das Werk des Geists, so daß ihn jetzt sein Leib nicht mehr daran hindert, sich mit allen so zu verbinden, daß er ihr inwendiges Leben bestimmt⁴⁾. Darum bringt uns seine Auferstehung die Befreiung vom Fleisch, weil wir nun mit dem verbunden sind, der selber nicht mehr im Fleisch lebt⁵⁾. Das bedeutet aber nicht den Anfang einer natur- und leiblosen Existenz; denn da wir unser Ziel durch unsere Auferweckung erreichen, wird an unserer Natur nur das beseitigt, was an ihr dem Bösen als Ort und Werkzeug dient.

¹⁾ Phil. 2, 9. Röm. 4, 25. — ²⁾ Röm. 6, 3 — 10. 1 Kor. 15, 20 — 22. ■ Kor. 4, 10. Gal. 2, 20. Phil. 3, 10. 11. Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 13. 3, 1 — 4. 2 Tim. 2, 11. — ³⁾ 2 Kor. 3, 17. — ⁴⁾ Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 17. — ⁵⁾ Röm. 7, 5. 8, 9.

Dadurch ist dem Menschen auch für seine leibliche Seite die Vollendung verbürgt.

b) Jesu Anteil an Gottes Regierung.

In seinem erhöhten Stand wird der Christus für die Gemeinde in seinem Verkehr mit dem Vater dadurch wirksam, daß er für sie bittet¹⁾. Daran wird sichtbar, daß Paulus mit dem Eingang Jesu in den Himmel keine Minderung seines personhaften Eigenlebens verband. Er steht in Selbständigkeit beim Vater und macht sein Sohnesverhältnis für die Seinen fruchtbar.

Der paulinische Gedankengang behält aber dadurch eine konsequente Einheitlichkeit, daß auch im Gedanken an den Erhöhten weit häufiger und bestimmter als sein Verkehr mit dem Vater seine Beziehung zu den Glaubenden zur Darstellung kommt, wie auch für die Kreuzeslehre nicht die Fürbitte des Christus für die Welt, nicht sein Verkehr mit dem Vater, durch den er das göttliche Vergeben für uns begründet, sondern seine der Welt zugewandte Liebe und ihre unsere Sünde tilgende Macht zum Hauptthema werden.

Mit dem durch Ps. 110, 1 getragenen Sprachgebrauch wird vom Christus der Anteil an der göttlichen Weltregierung ausgesagt: er ist zur Rechten Gottes²⁾. Dieser Satz hat für den Glaubensstand des Paulus die größte Bedeutung, weil auf ihm seine Zuversicht beruht, daß der Weltlauf uns nicht schädige, sondern uns überall wertvolle Gaben vermittele. Daß alles der Christenheit gehört, ergibt sich daraus, daß sie dem Christus gehört, dem alles untergeben ist, und die Berufenen, für die alles zum Guten mitwirkt, sind die mit Christus Verbundenen³⁾. Allein auch hier wird jede Neigung zu gnostischen Theorien abgeschnitten. Der Wunsch, die Regierung Gottes von der des Christus zu unterscheiden und bestimmte Vorgänge am Weltlauf als den Erweis der Regierung des Christus im Unterschied von derjenigen Gottes auszuzeichnen, entstand aus der paulinischen Christologie nicht, da sie an der vollständigen Gemeinschaft des Christus mit dem Vater ihren Mittelpunkt hat. Es genügt darum, daß die Gemeinde weiß: »der Christus ist Gottes«, womit sie auch weiß, daß sich nichts im Weltlauf seiner Herrschaft entzieht oder sie stört.

c) Die Gegenwart Jesu in den Glaubenden.

Wie im Gottesgedanken der Himmel als der Ort Gottes und seine Allgegenwart beisammen stehen, so sind auch beim

¹⁾ Röm. 8, 34. — ²⁾ Röm. 8, 34. Eph. 1, 20—23. Kol. 3, 1. Phil. 2, 9—11. — ³⁾ 1 Kor. 3, 21—23. Röm. 8, 28. 35—39.

Christus seine Gegenwart bei Gott im Himmel und seine Gegenwart bei den Glaubenden vereint. Eine Spannung empfand hier Paulus nicht; vielmehr entsteht eben aus der Versetzung des Christus in den Himmel sein Anteil an der Wirkungsweise Gottes, die ihn für alle gegenwärtig macht. Diese Überzeugung besaß für Paulus eine große Kraft; das Bewußtsein ist ihm immer gegenwärtig, der Glaubende sei im Christus und handle in ihm¹⁾. Die Stärke dieser Überzeugung muß auch dann beachtet sein, wenn wir uns verdeutlichen wollen, wieso Paulus im Kreuz und in der Auferstehung Jesu denjenigen Tatbestand sieht, der den Lebenslauf aller bestimmt. Die auf alle übergehende Macht jener Geschichte ist dadurch vermittelt, daß der Christus alle mit sich in Gemeinschaft setzt und durch seine Gegenwart bei ihnen ihre inwendige und auswendige Geschichte bestimmt. Paulus brauchte dafür gern das Raumbild: die Glaubenden sind im Christus, da er sie bei sich aufnimmt und umfaßt²⁾. Der Ort gibt uns die Gestalt; wo wir sind, bestimmt, was wir sind. Indem wir im Christus sind, gestaltet und leitet er unser Denken und Wollen. Die Vollständigkeit seiner Gemeinschaft mit uns kommt dadurch zum Ausdruck, daß damit die andere Formel wechselt: der Christus ist in uns³⁾. Neben dem Raumbild hat Paulus auch das vom Gewand hergenommene Gleichnis, das sich vielleicht an die Taufe anlehnt, bei der der Getaufte ein neues Gewand anzieht: wir haben Christus angezogen⁴⁾. Dadurch ist von seiner Gemeinschaft mit uns gesagt, sie bestimme unsere Stellung vor Gott und in der Welt; nicht geschieden von ihm, sondern vereint mit ihm stehen wir in Gottes Blick; deshalb sind wir gerechtfertigt und geheiligt.

Die Gegenwart des Christus gilt dem Einzelnen und der

¹⁾ Über den Ursprung der Formel vgl. S. 13. Die Formel „im Christus“ ist häufiger als die „in Gott“. Die Gemeinde ist „in Gott und im Christus“, 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. „In unserem Gott Freudigkeit haben“, 1 Thess. 2, 2, wechselt mit „im Christus Freudigkeit haben“, Eph. 3, 12. Häufig sagt Paulus *ἐν χριστῷ*, wobei sich nicht immer beobachten läßt, welcher von den beiden völlig verbundenen Gedanken, der Gottes- oder der Christusgedanke, im Vordergrund des Bewußtseins steht. Die Arbeit geschieht im Christus Röm. 16, 3. 9. 12. 1 Kor. 9, 1. Kol. 4, 7, 17. 1 Thess. 5, 12. Das Reden und Mahnen geschieht in ihm Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 1 Thess. 4, 1. 2 Thess. 3, 12, oder durch ihn Röm. 15, 30. 1 Thess. 4, 2. Der Verkehr der Christen miteinander geschieht in ihm Röm. 16, 2. 8. 22. Phil. 2, 29. Philem. 16. 20. 1 Kor. 16, 19. Phil. 4, 21. 1 Kor. 7, 39. Eph. 6, 1. 5, 8. Auch das Leiden und Sterben geschieht in ihm Eph. 4, 1. Philem. 23. 1 Kor. 15, 18. Vom Danken sagt er „durch ihn“ Röm. 1, 8. 7, 25. Kol. 3, 17. — ²⁾ Röm. 8, 1. 16, 7. 11. 2 Kor. 5, 17. Phil. 3, 9. — ³⁾ Röm. 8, 10. 2 Kor. 13, 5. Eph. 3, 17; vgl. Gal. 4, 19. — ⁴⁾ Röm. 13, 14. Gal. 3, 27.

Gemeinde, ohne daß man sagen kann, Paulus habe den einen oder den anderen Gedanken bevorzugt. Allen wird ein eigenes, unmittelbares Verhältnis zum Christus zuerkannt, ebenso bestimmt aber auch die Fürsorge und Regierung des Christus auf die ganze Christenheit bezogen. Wie der Glaubensstand und der Eintritt in die Gemeinde untrennbar beisammen sind, so ist auch die Wirksamkeit des Christus an den Einzelnen und seine Verbundenheit mit der Gemeinde ein nicht zu trennender Akt.

4.

Die Gegenwart des Geistes.

a) Das Neue in der Lehre vom Geist.

Die gemeinsame Überzeugung der Christenheit, der Geist Gottes sei zu ihr gesandt, hat Paulus über das hinaus, was wir sonst in der Gemeinde finden, wesentlich verstärkt. Der Fortschritt besteht nicht darin, daß erst Paulus das sittliche Ziel mit der Lehre vom Geist verband und den Geist als den Urheber des guten Willens verstand, während man früher vom Geist nur Macht erwartet und darum das als pneumatisch beurteilt habe, was als unverständlich und miraculös erschien. Auch Paulus denkt sich den Geist, weil er heilig und Gottes Eigentum ist, als den Teilnehmer an der göttlichen Macht und sieht in wunderbaren Erlebnissen seine Bezeugung, deren Wert für die ganze Gemeinde darauf beruht, daß das Wunder der Gewißheit Gottes immer eine nachdrückliche Verstärkung gibt¹⁾. Auf der anderen Seite wird jene Fassung des Geistes, die nur das Wunder von ihm begehrt, in den Dokumenten, die aus der Kirche Jerusalems stammen, nirgends sichtbar, weder bei Matthäus und Petrus, bei denen der Geist die Märtyrer stärkt, noch bei Jakobus, bei dem die keusche Weisheit von oben kommt, noch bei Judas, bei dem die Gemeinde im Geist betet, noch bei Johannes, bei dem der Geist die Wahrheit gibt²⁾. Solche Vorstellungen konnten in der Gemeinde deshalb nicht entstehen, weil ihr immer das Christusbild die Norm für das verschaffte, was der Geist wirke. Denn Jesus wird als der verehrt, der den Geist hatte. Dadurch ist gesichert, daß die Christenheit nie anders vom Geiste sprach als so, daß sie von ihm die Ausrüstung für ihr Werk erwartete.

Das Neue, das Paulus der Gemeinde gab, besteht in der vollständigen Durchführung der Einheit zwischen dem Werk Jesu und dem Werk des Geistes. Er schloß alle seine Sätze über

¹⁾ 1 Kor. 12, 9. 10. 28. 14, 5. 8. 2 Kor. 12, 1—4. — ²⁾ Vgl. S. 53. 74. 90. 123. Zum Begriff „Enthusiasmus“ siehe S. 496.

das, was Jesus schaffe, durch die Aussagen über den Geist und gab ihnen allen durch sie den unmittelbar wirksamen Beweis. Bei Paulus steht der Geist nicht als eine einzelne Gabe Jesu neben den anderen Erweisungen seiner Herrschaft, sondern er ist die Gabe Jesu, weshalb die Lehre vom Geist den ganzen Reichtum der Beziehungen in sich aufnimmt, die sich aus der Gemeinschaft Jesu mit uns ergeben. Das hat freilich bewirkt, daß für Paulus das Wunder wie beim Christus, so auch beim Geist eine geringere Bedeutung hat als da, wo der Geist als der Beweis für die Wahrheit des Christus neben seinem Werk steht. Wenn der Demonstrationszweck bei der Wirksamkeit des Geistes die erste Stelle bekommt, dann fällt auf die Zeichen ein starkes Gewicht, weil sie jenen Beweis am bündigsten führen. Auch für Paulus offenbart der Geist den Christus, aber dadurch, daß er den Willen des Christus an uns tut und uns seine Gabe verschafft. Hier leistet der Geist nicht neben der Wirkung des Christus noch einen Beweis für sie, sondern er beweist sie dadurch, daß er diese Wirkung schafft. Darum findet sich der ganze neue Erwerb des Paulus, den sein Glaube, seine Buße, seine Kreuzes- und Rechtfertigungslehre ihm verschafft haben, auch in seiner Lehre vom Geiste wieder.

Wie vollständig Paulus die Einheit zwischen dem Christus und dem Geist durchführt, dafür ist sein Satz, daß wir durch das Abendmahl mit dem einen Geist getränkt werden¹⁾, deshalb lehrreich, weil Paulus beim Abendmahl den Blick zunächst auf den Leib und das Blut richtete, also gerade auf das, was nicht Geist ist, darauf, wie Jesus als Mensch die Erlösung wirkte. Weil es aber für Paulus keine Berührung mit dem Christus gibt, die nicht auch Berührung mit dem Geiste wäre, so trinken wir im Abendmahlsbecher den Geist.

b) Die Vollendung des Evangeliums durch die Beschreibung des Geistes.

Aus der Einheit, in der der Christus mit Gott steht, ergab sich, daß Paulus an sich selbst oder den anderen Christen keine Teilung vornehmen konnte, durch die er den einen Teil seines Denkens und Wollens dem Christus, den anderen dem Geiste zuwies. In Kraft seiner Einheit mit Gott besitzt Christus den Zugang zum inneren Leben des Menschen und alle inwendigen Vorgänge, die sich als wahr und gut erweisen, werden ihm verdankt. Neben das, was Paulus im Christus tut, stellt sich das, was er im Geiste tut, nicht als ein abgesondertes Gebiet.

¹⁾ 1 Kor. 12, 13.

Der Christus ist Gottes; der Geist ist es auch; das macht, daß zwischen den Wirkungen des Christus und denen des Geistes Einheit besteht¹⁾. Das Gottesbild fällt nicht dualistisch auseinander, als würde im Geist ein anderer Wille Gottes offenbar als im Christus, und die Vollständigkeit des Werks, das der Christus an der Gemeinde vollbringt, schließt aus, daß die Wirkungen der beiden nebeneinander gesetzt würden, etwa nach einem zeitlichen Schema, nach dem einer den anderen ablöste. Die Gemeinde gehört ganz und für immer dem Christus und über ihn hinaus gibt es für sie nichts.

Die Einheit zwischen beiden bringt Paulus dadurch zum Ausdruck, daß er zwischen dem Wirken beider einen vollständigen und deshalb doppelten Kausalverband ansetzt. Erst sandte Gott den Sohn, dann den Geist seines Sohnes auf Grund dessen, was der Sohn der Menschheit brachte. In der Sendung des Christus ist die Gegenwart des Geistes bei der Menschheit begründet. Ihm gehört der Geist zuerst und deshalb wird er auch den Glaubenden gegeben nach demselben Gesetz, nach dem sein Tod ihr Tod und sein Leben ihr Leben ist. Somit hat ihn die Gemeinde des Christus, nicht der Heide, der zu stummen Götterbildern willenlos getrieben wird, oder der Jude, der Jesus verflucht²⁾. Wiederum hat das Werk des Christus für die Gemeinde an dem des Geistes die Voraussetzung, weil der Geist das Bekenntnis schafft, durch das die Gemeinde die Herrschaft Jesu bezeugt, den Glauben wirkt, durch den sie seine Gnade hat, und die Liebe schafft, durch die sie für ihn lebt und Gottes Willen tut. Er vereinigt die Glaubenden zu einer Gemeinde und rüstet sie mit den Kräften aus, durch die sie als der Leib des Christus ihren Gottesdienst vollzieht³⁾.

Dadurch wird aber aus der Lehre vom Geist nicht nur eine Wiederholung der Sätze, die die Gegenwart des erhöhten Christus beschreiben. Der Tatbestand wäre nicht richtig beobachtet, wenn gesagt würde, Paulus gebe, wenn er vom Geist rede, seinen Aussagen über den Christus bloß ein anderes Gewand. Er will zwar mit dem, was er vom Geist sagt, lediglich die Gnade des Christus preisen und uns nicht von ihm weg- oder über ihn emporführen; aber er hätte nach seiner Meinung die Gabe des Christus noch nicht ausgesprochen, wenn er uns nicht auf den Geist verweisen könnte. Das Verhältnis bleibt dem ähnlich, das

¹⁾ Röm. 8, 9—10: Gottes Geist wohnt in uns; wir haben den Geist des Christus; Christus ist in uns; alle drei Sätze beschreiben denselben Tatbestand. — ²⁾ Gal. 4, 4—6. 1 Kor. 12, 2. 3. 2 Kor. 3, 16. 17. — ³⁾ 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 4, 13. Röm. 15, 30. 1 Kor. 12, 13. Eph. 4, 3. Phil. 2, 1.

zwischen der Aussage über Gott und über den Christus besteht. Die Gnade des Christus ist nichts anderes als die Liebe Gottes mit jedem Wort über den Christus beschreibt er nur das, was uns Gott gewährt. Aber deshalb ist ihm die Verkündigung des Christus nicht bloß eine Wiederholung seiner Aussage über Gott, die er bloß deshalb entwickelte, weil er der religiösen Sprache eine reiche Beweglichkeit verschaffen wollte. Für sein Urteil steht er in einer wesentlich verschiedenen Beziehung zu Gott, je nachdem er den Christus kennt oder nicht kennt. Mit der Gegenwart des Christus verändert sich für ihn nicht nur das religiöse Vorstellen und Sprechen, sondern der reale Anteil an Gott. Und ebenso verhält es sich, wenn er den Geist bezeugt; er spricht damit eine wesentliche Veränderung in seiner Beziehung zu Gott aus.

Die Wichtigkeit, die der Geist für ihn hat, entsteht daraus, daß durch ihn die Sendung des Christus wirklich zur Offenbarung der göttlichen Gnade wird. Schriebe er dem Christus einen egoistisch bestimmten Herrscherwillen zu, so käme er nie zur Lehre vom Geist. Er denkt sich aber im Christus denjenigen Willen Gottes wirksam, der auf uns gerichtet ist, uns schätzt und uns in seine Gemeinschaft zieht. Dafür ist die Sendung des Geistes die Verwirklichung, somit auch der Tatbeweis. Der Christus steht als der Herr über der Gemeinde, die zu ihm emporzusehen hat, und auch dann, wenn Jesus sie umfaßt, so daß der Glaubende in ihm ist, erweist er eben dadurch zugleich seine Hoheit. Das ist seinem Amt wesentlich und nicht dessen Verdunklung und Schwächung. Aus der Hoheit und Heiligkeit Gottes beugt sich die Gnade zum Menschen hinab. Wer das eine Unvollkommenheit und ein Übel heißt, denkt nicht paulinisch. Nur das entspricht dem Verhältnis zwischen Gott und uns. Aber die Gnade beugt sich wirklich zum Menschen herab und gibt ihm dadurch ein Eigentum, das aus Gott stammt¹⁾. Gottes Geben ist deshalb echt und ganz, weil er seine Gabe so in den Menschen legt, daß er selbst sie hat. Das Hineintreten der göttlichen Liebe in unser eigenes Wesen, ihr Dasein und Wirken in uns selbst, durch das sie zum Erzeuger unserer eigenen Lebensbewegung wird, das bereitet uns der Geist; das ist in uns der Geist. Damit wird der Christus als der Bote der Gnade erlebt und der Glaube an ihn erhält damit die befestigte Begründung und die geschlossene Vollständigkeit.

Damit fand die kraftvolle Ausbildung des Fleischesbegriffs, die das Merkmal der paulinischen Frömmigkeit ist, ihren posi-

¹⁾ Röm. 5, 9,

tiven Abschluß. Der Abhängigkeit, in der sich unser geistiges Leben von den natürlichen Reizungen befindet, tritt im Geist eine andere uns gestaltende Macht gegenüber. Dem, der klar erfaßt hat, was der aus dem Fleisch entstehende Wille begehrt, ist auch derjenige Wille, der nicht aus dem Fleisch entstehen kann, weil er sich nicht um dessen Erhaltung und Pflege bemüht, sondern auf Gott gerichtet ist, als geistlich offenbar. Ein anderes Merkmal, an dem sich die Wirkung des Geistes vom menschlichen Willen unterscheiden ließe, hat Paulus nicht angegeben. Nach seiner Meinung nimmt der Mensch an dem, was er denkt und will, wahr, welche Macht ihn bewege, ob sein Wille ihm angehöre oder ihm von Gott gegeben sei. Hat der Mensch die fleischliche Art seines Willens erkannt und gerichtet, so erkennt er nun auch dankbar, daß ihm durch Gottes Einwirkung auf ihn ein auf Gott gerichteter Wille gegeben ist¹⁾.

Dadurch vollendet sich die Rechtfertigung, Versöhnung und Einsetzung in die Sohnschaft, weil sich nun die göttliche Liebe nicht nur als Gesinnung oder als Verheißung oder als Vorbereitung unseres zukünftigen Heils erweist, sondern zum Geben vorwärtsgeht und eine unseren Lebensstand gestaltende Gemeinschaft mit uns herstellt. So stehen die Glaubenden wirklich als die Gerechten und die Söhne da²⁾. So bekommt auch der Kreuzesweg des Christus seine volle Verständlichkeit. Weil die Gemeinde durch den Geist leben soll, ist es das Amt ihres Herrn und Schöpfers, für sie zu sterben und auferweckt zu werden. Solange er selbst noch im Fleisch lebt, ist das Verheißene, nämlich der Geist, noch nicht vorhanden. Er wird dadurch das Eigentum der Gemeinde, daß der Christus die Sünde im Fleisch richtet und an sich durch seine Erhöhung die himmlische Menschheit herstellt. Nun ist er der Geist und sein ganzer Verkehr mit der Gemeinde ist durch den Geist vermittelt und, was aus ihm stammt, hat die Art des Geistes an sich. Durch ihre Verbindung mit ihm ist sie nicht mehr im Fleisch³⁾.

Dadurch wird der Christus zum Befreier des Menschen. Denn durch den Geist bekommt er ein eigenes Erkennen Gottes und eine eigene Liebe Gottes. Nicht nur an einer einzelnen menschlichen Funktion, sondern an allen, am Erkennen wie am Wollen, wird bei Paulus die Gnade des Geistes sichtbar. Jenem gibt er Anteil am Denken Gottes, diesem Anteil an seiner Liebe⁴⁾. Darum ist der Geist das Merkmal der Sohnschaft. Denn der

¹⁾ Gal. 5, 19—22. Röm. 8, 5—8. — ²⁾ Röm. 8, 4. 1 Kor. 6, 11. Gal. 5, 5. — ³⁾ Gal. 3, 13. 14. Röm. 7, 5. 6. 8, 1—9. — ⁴⁾ 1 Kor. 3, 16—18. 1 Kor. 2, 10—16, 12, 4—11. Eph. 3, 16.

Sohn erhält vom Vater eine eigene Lebendigkeit. Ein aus Gott stammendes, mit Gott einträchtiges Leben zu eigen haben, das heißt den Geist haben.

c) Die Einigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geiste.

Die Verbindung, in die der Geist mit uns tritt, ist vollständig. Paulus hat daher nie von zwei Geistern im Glaubenden geredet, von einem göttlichen und einem menschlichen. Was in uns als Grund unserer inwendigen Lebendigkeit vorhanden ist, wird als Einheit gedacht¹⁾. Damit entsteht aber für den in den Menschen eingehenden Geist keine Trennung von Gott; er bleibt der heilige, mit Gott geeinte. Für das Geheimnis, das hier entsteht, hat Paulus keine Formeln gesucht. Da es für die Geistlehre wesentlich ist, daß sie den Geist als ursächliche, produktive Macht denkt, die Erkenntnis und Willen gibt und die Person gestaltet, sind solche Aussagen unvermeidlich, die von ihm wie von einer Kraft reden. Deshalb darf man aber den Geist, wie ihn Paulus faßt, nicht unpersönlich, eine unsichtbare, feine Substanz oder eine Art von höherer Naturkraft nennen²⁾. Denn für Paulus trennt sich der Geist nicht von Gott, sondern ist Gottes Geist, Jesu Geist und dadurch über die Vergleichbarkeit mit Kräften und Stoffen emporgehoben. Es bricht nicht plötzlich an dieser Stelle Naturalismus in das Gottesbewußtsein des Paulus ein. Dieses behält seine volle personhafte Deutlichkeit. Deshalb ist der Geist der Wissende und Wollende und seine Gabe in uns Leben, das das Denken und Wollen in Einheit umfaßt³⁾.

Das bewährt sich dadurch, daß Paulus nie eine naturhafte Gebundenheit des menschlichen Ichs an den von oben ihn erfassenden Geist gelehrt hat, als ob eine übermächtige, wie eine Naturkraft sich äußernde Wirkung unsere menschliche Art aufhöbe und bloß den göttlichen Antrieb wirksam machte. Dies wäre das Ende der Pneumatologie gewesen, wenn sie Paulus nicht unter die Gnade als den alles gestaltenden Oberbegriff gestellt und vom Christus losgelöst hätte. Im Christus erzeugt aber der Geist die wahre Menschlichkeit. Darum hebt auch für

¹⁾ Wenn der Geist in einer Mehrzahl von Propheten wirksam ist, so wird der Plural Geister gebraucht, 1 Kor. 14, 12. 32. Auch darin kommt zum Ausdruck, daß der Geist als eins mit dem Menschen, den er bewegt, vorgestellt wird. — ²⁾ Davon, daß sich Paulus den Geist nicht als einen feinen leuchtenden Stoff dachte, war S. 273 f. die Rede. — ³⁾ Hätte der Kraftbegriff in der paulinischen Geistlehre die erste Stelle, so würde Paulus nicht trinitarische Formeln bilden. Den Vater, den Christus und eine Kraft hat Paulus nicht nebeneinander gesetzt.

den Glaubenden seine Gegenwart die Notwendigkeit der sittlichen Entscheidung, die Versuchlichkeit und Möglichkeit des Falls nicht auf. Mit dem Empfang des Geistes ist ihm vielmehr die doppelte Möglichkeit gegeben, entweder im Fleisch oder im Geist zu sein, sein Verhalten nach dem Fleisch oder nach dem Geist einzurichten, dem einen oder dem anderen zu gehorchen. Beiden können wir unsere Aussaat anvertrauen mit verschiedenem Ausgang. Auch hier entsteht an der Gabe die Verpflichtung. Es gilt, nicht nur den Geist zu haben, sondern durch Geist zu wandeln, sich so zu verhalten und so zu bewegen, wie die Leitung des Geistes es uns zeigt. An der Richtigkeit und Deutlichkeit dieser Leitung hat Paulus nicht gezweifelt. Die Freude seines Christenlebens und Apostolats beruht darauf, daß er mit dem einen Wort: Wandelt durch Geist; verhaltet euch so, wie der Geist es euch zeigt! die ganze Christenpflicht, die ganze Ethik und alle Heilsbedingungen aussprechen kann. Mit dem Gehorsam gegen den Geist ist der Schutz vor der Sünde vollständig da. Allein ein Mittel, wie wir uns den guten Willen ersparen könnten, kennt die paulinische Lehre vom Geist nicht; er schafft im Gegenteil durch sie zugleich mit dem höchsten Ausdruck für die göttliche Liebe auch die ernsteste Benennung für unsere Verantwortlichkeit und für die Wichtigkeit, die der richtige Gebrauch unseres Willens hat¹⁾.

Die Ausnützung der Lehre vom Geist für den schrankenlosen Individualismus und das religiöse Eremitentum scheint nahe zu liegen, weil nach ihr das Göttliche real und erkennbar im Bewußtsein der Einzelnen erscheint. Bei Paulus ist sie aber deshalb ausgeschlossen, weil er den Geist ernsthaft als Geist Gottes, somit auch als den Geist des Christus faßt. Gottes Gnade und Werk wird verdorben, wenn der Mensch nichts weiter damit erstrebt als die Steigerung seines eigenen Lebens. So wenig der Geist nur für das Glücksbedürfnis des Menschen da ist, vielmehr dazu, damit er am Leiden des Christus teilzuhaben und zu sterben vermöge, ebenso wenig ist er dazu da, damit der Mensch sich selbst nach irgend einer Methode vervollkomme und seine Ichheit vollende. Macht und Dienst sind auch hier eins und die Offenbarung des Geistes geschieht nicht nur für ihren Empfänger, sondern für alle, weil sie den zu verherrlichen hat, der ihn gab. Gottes Werk behält auch in der Sendung des Geistes seine Universalität und stellt dadurch, daß der eine Geist die Vielen bewegt und führt, nicht religiöse Egoisten und Heroen, sondern die Gemeinde her²⁾.

¹⁾ Röm. 8, 13. Gal. 5, 16. 17. 25. 6, 8. — ²⁾ 1 Kor. 12—14. Eph. 4, 3—6.

Die auf das Vollkommene zielende Verheißung des Christus bewirkt, daß die Lehre vom Geist das paulinische Evangelium nicht schließt. Mit dem inwendigen Vorgang, den der Geist im Glaubenden wirkt, ist noch nicht sein ganzer Lebensstand erneuert. Paulus hält den Menschheitsbegriff unverstümmelt fest, zu dem nicht nur Geist, sondern auch Leib, nicht nur Inwendiges, sondern auch Natur und Sichtbarkeit gehören. Dieser Bereich an unserem Dasein bleibt vom Geist noch unberührt: der Leib ist tot, gleichzeitig damit, daß der Geist Leben ist. Dem Inwendigen fehlt noch die Gestalt; der Schatz, den Gott uns gab, liegt im irdenen Geschirr. Darum ersetzt der Geist die Hoffnung nicht, sondern begründet sie, jene, die nach dem Kommen des Christus verlangt, womit denen, die mit dem Geist den Erstling der Gaben Gottes haben, die Offenbarung ihrer Gotteskindschaft verliehen werden wird, weil dann auch ihrem Leib die Erlösung widerfährt. Auch in dieser Richtung wirkt der Geist einträchtig mit dem Christus zusammen und begründet dessen Werk, nicht nur dadurch, daß er es als Angeld verbürgt, weil die schon von uns empfangene Gabe die Vollendung derselben sicherstellt, sondern auch dadurch, daß er in denen, die unter dem Druck der Welt leiden, die Seufzer wirkt, die nach Gottes Hilfe rufen, und die Heiligen vor Gott vertritt¹⁾.

5.

Das Werk des Christus in seiner neuen Offenbarung.**a) Das Ziel der Herrschaft Jesu.**

Die Sätze des Paulus über die neue Erscheinung des Christus verwenden dieselben Axiome, die für die einträchtige Willensgemeinschaft des irdischen und des erhöhten Christus mit dem Vater in Geltung stehen. Der Christus handelt auch dann mit eigener Willensmacht, aber so, daß er der Offenbarer Gottes ist, weil er Gottes Werk wirkt. Dann wird er alle Mächte, die jetzt die Welt beherrschen, die, die im Streit mit Gott stehen, und die, die ein ihnen erteiltes Amt verwalten, beseitigen. Aber auch dieses königliche Wirken des Christus hat Paulus als Gehorsam beschrieben, mit dem er die ihm gegebene Sendung vollzieht. Da er sein Ziel in der Macht Gottes mit Sicherheit erreichen wird, wird seine Herrschaft ein Ende finden. So lange wird Jesus nach seiner Erscheinung königlich walten, bis der Tod aufgehoben ist, und dann, wenn ihm Gott alles untertan gemacht hat, folgt jener wunderbare Abschluß, den Paulus

¹⁾ Röm. 8, 10. 23—27. 2 Kor. 4, 7. 5, 5. 7. 1, 22. Gal. 5, 5.

seiner Weissagung gibt: der Anbetungsakt des Christus vor Gott, die Beugung des über alle Herrschenden vor dem, der ihm alles unterwarf, samt dem Universum der Lebendigen, denen er die Befreiung von Schuld und Tod gebracht hat. Nun wird Gott alles in allen sein¹⁾).

Hatten die Kritiker des Paulus recht, die hier einen Bruch in seiner Christologie wahrnahmen? Sonst sehe Paulus in Jesus den, der Gott offenbare, weil Gott durch ihn wirke; hier aber sei er in eine Selbständigkeit Gott gegenüber gesetzt, die eine Unterwerfung unter Gott nötig mache, damit die Wirkung Gottes alle erreiche und alle in denjenigen Zustand versetze, in dem sie vollständig das Werk Gottes sind? Paulus hat aber auf Jesu Verhältnis zu Gott nie den Verschmelzungsgedanken angewandt. Immer hat er es als Liebe gefaßt und die Liebe ist bei Paulus ebenso vollständig von der Aufhebung des Eigenlebens wie von der selbstischen Machttübing geschieden. Weil Jesus sein Amt von der Liebe Gottes erhielt, führt er es durch seinen Gehorsam aus. So denkt Paulus ihn auch auf der letzten, höchsten Stufe seines Berufs bei seiner eschatologischen Sendung, bei der er nicht den Todesweg geht, sondern als der Geber des Lebens im Bereich der ganzen Schöpfung waltet; auch dann ist seine Herrschaft Dienst, Vollstreckung eines Amts, das ihm der Vater gab, und sein Dienst bleibt nicht ein erfolgloses Bemühen ohne Ende, sondern schafft sein Ziel und dieses besteht nicht darin, daß er die Menschheit an sich bindet, sondern darin, daß er sie zu Gott führt und sie so mit Gott einigt, daß zwischen Gott und ihr nichts mehr steht. Darum kann dann, wenn der Christus seine Sendung erfüllt hat, nach der paulinischen Christologie nichts anderes eintreten als die Verherrlichung Gottes, dessen Werk alle Macht und Herrlichkeit des Christus und alles Leben der mit ihm geeinten Schöpfung ist.

Die Sorge, so werde der Christus entthront, ist kein paulinischer Gedanke, da er dann, wenn sich der Sohn vor dem Vater beugt, keine Sorge für ihn hat. Paulus sah auf alle Hoffart, mit der der Mensch sich selbst erhebt, mit der ernstesten Sorge, daß solches Rühmen ihn verderbe; aber für den, der sich Gott unterwirft, war er nie besorgt. Denn sein Gott ist nicht ein Abgrund, in den man versänke, oder ein Urwesen, in das man sich verlieren könnte, sondern der Vater der Liebe, bei dem der Sohn, der ihn verherrlicht, wohl geborgen ist. Was aber dann eintreten wird, davon spricht Paulus nicht. Er begleitet mit seiner Weissagung den Christus bis hinaus zur vollständigen

¹⁾ 1 Kor. 15, 24—28.

Ausrichtung seines Amts. Nachdem er hier steht, läßt er den Sohn die höchste Feier halten, einen Akt der Anbetung, wie ihn das Weltall noch nicht kannte, und bricht ab.

b) Die Ausbreitung der Herrschaft Jesu.

Man kann die Erwartung des Paulus chiliastisch heißen, wenn man das Wesentliche am Chiliasmus in der Unterscheidung der Wiederkunft Jesu von der letzten Vollendung sieht. Denn Paulus erwartete sowohl von der Ankunft Jesu als vom Abschluß seines königlichen Waltens eine Offenbarung seiner Leben gebenden Macht. Die Parusie bringt denen, die dem Christus gehören, die Auferstehung; vor dem Abschluß seiner Herrschaft steht die Beseitigung des Tods als des zuletzt überwundenen Widersachers und Zerstörers des göttlichen Werks. Die Aufhebung des Tods schafft Leben. Nachdem dieses durch den Christus zur vollen Offenbarung gekommen ist, ist nun Gott in allen alles¹⁾. Dadurch, daß der Christus nicht nur seiner Gemeinde die Auferstehung bringt, sondern in einem darüber hinausgreifenden Sinn den Tod aufhebt, ist er auch in seinem eschatologischen Amt als der Spender der Gnade gedacht.

Diese Gestalt der Hoffnung tritt auch in dem Satz hervor, daß der Christus nicht nur die Hoffnung der Christenheit, sondern die Sehnsucht aller Geschaffenen nach Befreiung erfülle. Während sich jetzt das Harren und Sehnen durch alle Stufen des Lebens hindurch erstreckt, da die Geschaffenen, obwohl auch sie als Geschaffene, als durch den Willen Gottes Gewordene, schon Verbundenheit mit Gott besitzen, dennoch noch seufzen müssen und auf eine ihnen noch versagte Freiheit warten und da weiter auch die Christenheit harrt und seufzt und da sogar der Geist an diesem Seufzen teilnimmt, bringt die Offenbarung des Christus diesem ganzen Leiden das Ende, diesem ganzen Hoffen die Gabe²⁾. Somit reicht das Leben, das er in seiner Herrlichkeit schafft, über die Christenheit hinaus, die von dem Geschaffenen dadurch unterschieden ist, daß sie bereits den Geist besitzt und deshalb nur noch für ihren Leib auf die Erlösung hoffen muß. Da Paulus die Not, die uns der Leib bereitet, tief empfand, hat er vielleicht am gesamten Bestand der Natur eine schmerzhaft gebundene Natur wahrgenommen, für die er das Ende durch die Erscheinung des Christus erwartete; allein bloß auf den stofflichen Teil der Schöpfung läßt sich sein Satz nicht beschränken. Leiden, Harren, Hoffen ist an erster Stelle die Sache des Menschen und ihm gehört zuerst

¹⁾ 1 Kor, 15, 24—28. — ²⁾ Röm, 8, 19—27.

der Name »Geschöpf«. Paulus hat dem Sehnen der Menschheit die Erfüllung zugesagt.

Die Ausdehnung der Gnade über die kleine jetzt gesammelte Gemeinde Jesu hinaus ergab für Paulus keine Erschütterung, sondern eine Bestätigung der auf den Glauben gestellten Rechtfertigungslehre; denn alles, was die Erlösermacht und Heilandsgröße Jesu offenbart, begründet sie unmittelbar. Ein neidisches Pochen auf den Vorzug der Kirche, der gefährdet sei, wenn die Herrschaft Jesu über sie hinaus Leben schaffe, würde er nie als Glauben anerkannt haben. Der Gedanke: wenn Jesus auch solchen zum Heiland werde, die die Verkündigung von ihm nicht erreicht oder innerhalb der irdischen Zeit noch nicht zu ihm gebracht habe, sei es unnötig an ihn zu glauben, steht jenseits seines Bewußtseins, weil er im Glauben nicht eine willkürliche Leistung des Menschen sah, die er gern unterließe, nun aber aus irgend einem Zwang auf sich nehme, sondern er erkennt in ihm das einzige richtige Verhalten gegenüber dem, was der Christus tat und ist. Nicht glauben ist Sünde, somit völlig ausgeschlossen. Der zum Glauben Gebrachte kann dafür nur danken, und je herrlicher sich die Gnade des Christus offenbart, um so mehr weiß er, wem er glaubt und wie Großes er mit seinem Glauben empfangen hat.

c) Das Gericht des Christus.

Das richtende Werk des Kommenden beschreibt Paulus nicht nur als die Zuteilung des Lohns an die, die Gott dienten, sondern auch als die Betätigung des göttlichen Zorns an denen, die er verwirft¹⁾. Er stellte neben die absoluten Aussagen über die Leben bringende Wirkung des Christus, die alle Widersacher Gottes bezwingt, den Tod abtut und die Geschaffenen befreit, den doppelten Ausgang seines Gerichts, weil ihm die ewige Geltung des Rechts, das die Bosheit verwirft, und die Obmacht der göttlichen Gnade, die ihren Willen vollendet, gleichzeitig gewiß gewesen sind. Darüber hinaus sucht er keine Erkenntnis, so daß man an dieser Stelle nicht von einer besonderen Lehrbildung des Paulus sprechen kann über die Normen hinaus, die in der ganzen Gemeinde gültig gewesen sind. Ein Bruch der auf Jesus gestellten Zuversicht ergab sich für ihn daraus, daß die neue Erscheinung Jesu den Vollzug des Rechts bewirkt, nicht; denn ihm erschien das Wirken des Wiederkommenden nicht als ein Gegensatz gegen die jetzt

¹⁾ Röm. 2, 5—10. 2 Kor. 5, 10.

der Menschheit von ihm erwiesene Gnade. Ihre Darbietung ist auch jetzt vom Vollzug des Rechts begleitet, und wenn der Christus einst sein Gericht hält, dann wird ihn die Gemeinde im höchsten Sinn als ihren Retter erleben, weil sie dann nicht nur die Kraft seines Tods, sondern auch die seines Lebens wahrnimmt¹⁾. Paulus formt hier einen aufsteigenden Schluß, der vom Leben noch viel mehr erwartet als vom Tod. Dann sieht die Gemeinde an ihm nicht nur Gottes Gerechtigkeit, sondern auch Gottes Herrlichkeit, die ihr die Verherrlichung gewährt.

Die richterliche Gewalt des Christus umfaßt sowohl die Engel als die Menschen und die Verbundenheit seiner Gemeinde mit ihm zeigt sich dann auch darin, daß sie beim Vollzug des Rechts mit ihm zusammenwirkt²⁾. Paulus hat damit für das eschatologische Wirken des Christus denselben Gesichtspunkt verwendet, der sein Urteil über sein Kreuz und seine Auferstehung gestaltet: Christus gibt den Seinen Anteil an allem, was er ist. Wie er Richter und König sein wird, so auch sie. Vielleicht liegt darin, daß Paulus der Gemeinde auch Anteil am Gericht über die Engel gibt, eine Erweiterung des früheren eschatologischen Bilds, im Zusammenhang damit, daß er die Geschichte der Christenheit überhaupt in eine bewegte Beziehung zur jenseitigen Geisterwelt brachte. Doch war der Gedanke, daß die Jünger Jesu mit ihm auch in der richterlichen Funktion zusammenwirken, schon durch Jesu Worte der Gemeinde gegeben.

Paulus hat aber dadurch die Überzeugung nicht abgeschwächt, daß das Gericht des Christus über die Gemeinde selbst ergehe. Sie darf sich nicht nur als das Gericht vollführend denken, sondern hat sich gegenwärtig zu halten, daß sie selbst durch dasselbe hindurchgehen muß. Der Gewinn, den sie aus dieser Erwartung ziehen soll, ist der Ausschluß aller eigenen Erhöhung, die sich selbst zu rechtfertigen wagt, und aller Erhebung über die anderen, die das Urteil des Christus vorwegnehmen will³⁾. Erleichtert wird die gleichzeitige Geltung der beiden Sätze, daß die Gemeinde vom Christus gerichtet werde und daß sie selbst mit ihm richte, dadurch, daß hier eine zeitliche Unterscheidung Raum hat. Wenn der Christus kommt, so gelangen zuerst die Seinen zum Leben, womit, da ja dadurch der Kreis der Seinen bestimmt und offenbart wird, das Gericht über sie verbunden ist. Hernach werden sie mit dem Christus richten und herrschen, wie sie mit ihm leben.

¹⁾ Röm. 5, 9. 10. — ²⁾ 1 Kor. 6, 2. 3. — ³⁾ 1 Kor. 4, 4. 5. Röm. 14, 10.

d) Der Zustand der Auferstandenen.

In seine Hoffnung schloß Paulus alles ein, was er in den irdischen Verhältnissen als Gottes Werk schätzte. Er wird als der Apostel seiner Gemeinden und seine Gemeinden als die von Paulus Berufenen vor dem Richter stehen und er hofft, dann seien sie füreinander ein Grund des Ruhms. Dasselbe gilt von allen, die durch das Wort des Christus und die Gemeinschaft des Glaubens miteinander verbunden sind. Alle Beziehungen zwischen den Glaubenden erhalten dadurch eine ewige Bedeutung. Der, der mit seinem Sklaven als Bruder verbunden ist, steht in einer ewigen Gemeinschaft mit ihm¹⁾. Deshalb läßt aber Paulus das Wort Jesu, das den Zustand der Auferstandenen über den gegenwärtigen Lebensstand erhebt, nicht fallen. Er macht aus dem ewigen Leben nicht bloß die Fortsetzung des irdischen Daseins, sondern hat durch den Verwandlungsgedanken der Gemeinde kraftvoll eingepreßt, daß sie nicht nur auf die Wiederherstellung dessen hoffen dürfe, was ihr der Tod nahm, sondern nach einem höheren Leben zu verlangen habe²⁾. Darum hat er alle Aussagen über den Zustand der Auferstandenen, die durch Schlüsse aus dem gegenwärtigen Lebensstand gewonnen werden, gänzlich abgewehrt. Sowenig am Samen erraten werden kann, wie das aus ihm entstehende Gewächs aussieht, so wenig läßt sich der Auferstehungsleib beschreiben nach dem uns jetzt gegebenen Leib. Er hat diesen Gedanken dadurch gestärkt, daß er ihn mit der Christologie und der Pneumatologie vereinte. Jesus ist ein neuer Mensch, nicht auf Adams Bild beschränkt, sondern in eine Verbundenheit mit Gott gesetzt, die ihn himmlisch machte. Indem er das Verlangen der Gemeinde an sich bindet und ihr die Gleichgestaltung mit sich verheißt, hebt er ihr Hoffen über das hinaus, was sie schon an ihrem jetzigen Lebensstand sieht und hat. Sodann erlebt sie im Besitz des Geistes den scharfen, schmerzhaften Riß zwischen Geist und Leib und besitzt ihr Leben als einen inwendigen Schatz, dem noch eine tote Leiblichkeit widersteht. An ihrem Mangel und ihrer Not hat sie zu erkennen, worauf sie hoffen darf. Sie wird statt desjenigen Leibs, der der Seele zum Haus und Werkzeug dient, einen solchen erhalten, der dem Geist zu dienen vermag. Zu dem, was den jetzigen Leib vom künftigen Leib unterscheidet, gehört vor allem der Bauch, im Blick auf die Not, die die aus ihm entstehenden Triebe der Menschheit bereiten³⁾. Dieser Überzeugung gab er durch den Satz einen

¹⁾ 2 Kor. 1, 14. 1 Thess. 2, 19. Phil. 2, 16. Philem. 15. — ²⁾ 1 Kor. 15, 35—36.

— ³⁾ 1 Kor. 6, 13.

deutlichen Ausdruck, daß auch die, die der wiederkommende Christus lebend finde, nicht so, wie sie sind, in die ewige Gemeinde eintreten, sondern verwandelt werden. So stellt er fest, daß alle, wie immer sich ihre Lebensgeschichte zur Offenbarung des Christus verhalte, das Ziel nicht nur in der Erhaltung ihres jetzigen Lebens, sondern über diesem in einem höheren Lebensstand haben.

Wie er nach dieser Seite die Gleichheit des Ziels für die Lebenden und Toten festhält, so hat er auch gesagt, daß der Tod die Verstorbenen in ihrem Anteil an der neuen Offenbarung des Christus nicht verkürze. Vielmehr werden sie zuerst auf-erweckt und zum Herrn in die Luft entrückt¹⁾. Das ist einer der wenigen Züge im Zukunftsbild, mit denen Paulus zu einer für die Phantasie bestimmten Darstellung fortgeht über die straffe, ernste Benennung der den Willen formenden Ziele hinaus. Aber er bricht, nachdem er die Schar der aus dem Tod Erweckten zu Christus gelangen läßt, so daß sie ihm nicht erst auf der Erde, sondern schon in der Luft begegnen, die Darstellung ab. Wir hören nicht, was nun weiter geschehe, ob der Christus mit ihnen in der Luft bleibe und von dort her die irdischen Dinge ordne oder ob er mit ihnen zur Erde herabkomme. Eine vorgreifende Darstellung der Endzustände unterbleibt.

Dieselbe Zurückhaltung ist an Paulus dann zu beobachten, wenn er erwägt, was ihm mit dem Tod beschieden sei. Man kann erwarten, er sei zur Ausbildung einer Lehre gedrängt, die den mit dem Tod eintretenden Zustand mit der Auferstehung zu verbinden versucht; er hat sie aber nicht. Die Möglichkeit, daß er sterbe, stand ihm durch die steigende Erbitterung, mit der die Synagoge ihren Kampf gegen ihn führte, deutlich vor Augen. Im Blick auf sie hielt er daran fest, daß das Größte, was ihm gegeben werden könnte, jene Versetzung in das ewige Leben wäre, die er das »Überkleidetwerden« nennt, das durch die Verwandlung denen zuteil wird, die den Christus kommen sehen. Allein auch die andere Möglichkeit, daß sein Zelt abgebrochen und sein Gewand ihm ausgezogen werde, hat für ihn nichts Erschreckendes, weil ihm nicht nur einst, sondern gleich das Haus bereitet ist, in dem er wohnen wird, im Himmel durch Gottes ewige Gnade. Er gibt aber nicht der Erinnerung an die ewigen Bauten Gottes und die himmlische Gottesstadt die führende Bedeutung, sondern hebt über diesen Gedanken den anderen empor, daß ihm das Sterben die Vereinigung mit

¹⁾ 1 Thess. 4, 13—18.

dem Christus bringen wird. Deshalb wurde es für ihn zum Gegenstand der Sehnsucht, die mit seinem Willen zu leben im Streit stand¹⁾.

Die verbindende Linie zwischen dieser Form der Verheißung, die dem Einzelnen ein himmlisches Haus beim Christus verspricht, und ihrer auf die Vollendung der Menschheit gerichteten Form, die der Auferstehungsgedanke ausspricht, hat Paulus nicht gezogen. Das ist einer der merkwürdigsten Belege für die Kraft, mit der er seine Denkarbeit der Herrschaft des Glaubens unterworfen hielt und daher nur so weit ausdehnte, als er sie zur Begründung des richtigen Willens bedurfte. Er mußte getrost sterben können und täglich dazu bereit sein; darum verdeutlichte er sich die Vollkommenheit der Gnade des Christus, die ihn im Tod nicht heimatlos werden läßt, sondern ihm die Wohnung bei ihm bereit hält. Er mußte aber nicht bloß für sich, sondern für die Menschheit glauben können, um des universalen Amtes des Christus willen, um Gottes willen, dessen Herrschaft die Erde zu seinem Eigentum macht. Dazu bedarf er die Auferstehungsgewißheit und sie bleibt das Grundwort seiner Eschatologie²⁾.

e) Die Verheißung für Israel.

Er leitete die Gemeinde an, vor der Ankunft des Christus die Herrschaft des Menschen der Sünde zu erwarten, und es scheint, daß er den Antichrist mit Jerusalem in Verbindung brachte und im römischen Kaisertum die Macht sah, die den Kampf der Judenschaft gegen den Christus noch hemme³⁾. Damit hat er schwerlich neue Gedanken in die Erwartung der Gemeinde hineingelegt; er befand sich vermutlich durch diese Deutung der Weissagung Daniels und durch die Überzeugung, daß die nächste Zukunft den schweren Kampf mit dem bösartigsten Ausbruch der Sünde bringe, in Übereinstimmung mit der in der Gemeinde verbreiteten Prophetie; sie bekam aber für ihn durch seinen Kampf mit der Judenschaft eine besondere Bedeutsamkeit. Aber die Erwägung, daß sich Israels Sünde der letzten, schlimmsten Offenbarung der Bosheit zuwende,

¹⁾ 2 Kor. 5, 1—9. Phil. 1, 20—24. — ²⁾ Eine Veränderung von 1 Kor. 15 oder gar ein Widerruf der dort ausgesprochenen Zuversicht liegt 2 Kor. 5, 1 nicht vor. Paulus hat nie sich oder anderen verheißen, sie würden den Christus lebend sehen und nicht sterben, sondern rechnet immer mit der Möglichkeit, daß er dem Herrn lebe oder sterbe, daß Leben oder Tod ihm zufalle, 1 Kor. 3, 22. Röm. 8, 35—39. 14, 7—9. — ³⁾ 2 Thess. 2, 1—12, vgl. 1 Kor. 10, 13. 7, 26—31.

schwächte seine Zuversicht zur göttlichen Verheißung für Israel nicht. Er sah ihre Bewährung zunächst darin, daß die Christenheit nicht durch einen völlig neuen Anfang entstanden, sondern durch die erste Schar der Glaubenden mit Israel verbunden war. Er fand aber in der Schrift eine Verheißung für Israel, die sich durch die Berufung des jetzt zur Gemeinde gebrachten Restes noch nicht vollständig erfüllt hatte, vor allem in solchen prophetischen Worten, die Israel die Vergebung seiner Sünden zusagen. Vorerst ist freilich der vollständige Bruch mit der Synagoge unvermeidlich und die Selbständigkeit der Kirche das einzige richtige Ziel. Sie soll aber nicht vergessen, daß Gott nicht nur mit ihr, sondern auch mit der Judenschaft durch eine Gemeinschaft verbunden ist, in die er seine unwandelbare Treue legt¹⁾. Er hat aber auch an dieser Stelle die Weissagung nicht zur Systembildung benützt. Wann die göttliche Hilfe für ganz Israel in die Reihe der letzten Ereignisse hineintrete, ob vor der Erscheinung Jesu oder durch sie, und wie sich das nationale, natürliche Element in der Verfassung Israels zur jenseitigen Art des mit der Auferstehung beginnenden Lebens verhalte und wodurch die Absonderung Israels von den Völkern zur Erscheinung komme, das sind Fragen, die Paulus nicht zugelassen hat. So entfernen sich auch seine Aussagen über Israels Zukunft voneinander durch eine weite Distanz. Nach dem einen Urteil steht es durch seinen Widerstand gegen Gott dicht vor der letzten, schlimmsten Offenbarung der satanischen Macht und der menschlichen Überhebung; nach dem anderen Urteil besitzt seine Erwählung durch Gottes vollkommene Gnade die Unzerstörbarkeit. Von der Sünde des Juden erwartete Paulus das Schlimmste, vom göttlichen Erbarmen das Höchste und beide Erwartungen haben im Kreuz des Christus ihre Grundlage. Von ihm aus wird der Vorblick in die Zukunft schwer, da mit dem Tod des Christus offenbar geworden ist, daß der in der Weltgeschichte sich vollziehende Kampf mit einem absoluten Gegensatz endet, der ins Jenseits hinüberreicht. Gleichzeitig wird aber am Kreuz des Christus die Herrlichkeit der Gnade offenbar, die mit schöpferischer Macht das Alte beendet und den neuen Anfang schafft, die auch das tote Israel zu erneuern und ihre Verheißung an ihm zu erfüllen vermag. Der Gegensatz, der zwischen beiden Erwartungen besteht, hat ihm als Maß für die Größe des göttlichen Reichtums und der göttlichen Weisheit gedient.

¹⁾ Röm. 11.

IV.

Die Kirche.

1.

Der Glaube.

a) Das Entstehen des Glaubens.

Dadurch, daß Paulus der Gemeinde im Glauben den Grundakt ihrer Frömmigkeit zeigt, schützt er sie gegen die Vorstellung, sie selbst bereite sich ihre Frömmigkeit durch die Anstrengung ihres Willens, so daß ihre Religiosität ihr eigenes Erzeugnis wäre. Denn der Glaube bekommt seinen Inhalt und seine heilsame Macht durch Gottes Werk. Paulus hat zwar nirgends eingehend darüber gesprochen, daß und wie der Glaube durch Gott im Menschen entstehe. Er sagt: Gott habe der Gemeinde den Glauben geschenkt; der Geist sei der Geist des Glaubens, der ihn nicht nur in denen schaffe, an denen sich das Leben des Christus offenbare, sondern ebenso in denen, die mit ihm zu sterben haben; Gottes Gerechtigkeit offenbare sich zu dem Zweck und mit dem Erfolg, daß der Glaube entstehe¹⁾. Daß der Gedanke nicht schärfer hervortritt, beruht darauf, daß schon die Abhängigkeit des Glaubens von der ihn begründenden Botschaft den Glaubenden zum Empfänger der göttlichen Gabe macht, und für diese Bedingung des Glaubens hat Paulus die Gebundenheit des Menschen an das göttliche Wirken scharf hervorgehoben. Es gibt keinen Glauben, wenn sie nicht hören; damit sie aber hören können, dazu bedarf es der Sendung der Boten und diese ist Gottes Tat. Der Glaube kam damit, daß der Christus kam²⁾. Aus der Wahrnehmung seiner Größe und Güte entsteht er, nicht durch eine Anstrengung des menschlichen Willens. Sodann hat Paulus schon durch den Gegensatz, in den er den Glauben zum Werk stellt, dafür gesorgt, daß er nicht aus unserer Aktivität hergeleitet werden kann. Die Anwendung der Verdienstregel auf ihn war dadurch abgeschnitten, daß sie Paulus da, wo sie vor allem für berechtigt galt, beim Werk, beseitigt hat.

Der Satz, daß der Glaube Gottes Geschenk sei, hat mit der Vorstellung nichts zu tun, er könnte ohne unser Wahrnehmen und Wollen in uns sein. Zur Gewißheit braucht es den, der weiß, und zum Vertrauen den, der traut. Daß der

¹⁾ Phil. 1, 29. 2 Kor. 4, 13. Röm. 1, 17. — ²⁾ Röm. 10, 13—17. Gal. 3, 2. 23—25.

Glaube ein Entschluß sei, mit dem der Mensch Gottes Wort erfaßt und Gottes Gnade begehrt, hat Paulus in der Beschreibung des Glaubens, den Abraham Gott erwies, lebhaft hervorgehoben. Indem wir von Gott ergriffen sind, ergreifen wir im Glauben ihn¹⁾. Da die Verkündigung Jesu den Glauben schafft, erhält die Frömmigkeit der Gemeinde die beiden Merkmale, daß sie auf jeden Versuch, Religion zu machen, verzichtet und daß sie gleichzeitig den Menschen persönlich und darum mit seinem ganzen Denken und Wollen zu Gott hin bewegt.

Die den Glauben verursachenden Vorgänge bleiben, soweit sie sich innerhalb des seelischen Lebens vollziehen, ohne Erörterung. Es steht daher bei Paulus keine Anweisung darüber, wie man sich selbst oder einen anderen gläubig mache, welche Methode den Glauben am sichersten hervorrufe, welche inwendigen Prozesse sein Entstehen begünstigen oder verhindern. Was Paulus darüber zu sagen hat, ist einzig der Satz, daß der Glaube nur da entstehen kann, da aber auch entsteht, wo sich die Gewißheit Gottes mit der Verkündigung Jesu vereint. Wer sein Wort als das Wort Gottes annimmt, der glaubt. Wenn anderes an die Stelle der Vorgänge gesetzt wird, die sich dem Bewußtsein als göttlich erweisen, wenn z. B. Rhetorik oder Spekulationen den Geist und die Kraft vertreten sollen, dann ist die Entstehung des Glaubens verhindert²⁾. Die Gewißheit der Bejahung und die Vollständigkeit der Hingabe, die das wesentliche Merkmal des Glaubens sind, ist nur Gott gegenüber möglich und berechtigt. Darum wird durch alles, was die Versichtbarung Gottes im Wort und Werk der Gemeinde verdunkelt und den Blick statt auf Gott auf den Menschen wendet, der Glaube erschwert oder unmöglich gemacht.

Die Vermutung, daß Paulus den Glauben durch einen starken Gefühlseindruck hervorzurufen suchte, stammt nicht aus der Beobachtung, sondern aus dem Bedürfnis des Exegeten, sich die Entstehung des Glaubens vorstellbar zu machen. Daß auch Paulus je dieses Bedürfnis gehabt hat, ist nicht nachweisbar. Sichtbar ist nur dies, daß für sein Auge zwischem dem Inhalt der Botschaft und ihrer Glauben schaffenden Wirkung eine vollständige Korrespondenz besteht, und weiter, daß er bei der Verkündigung auf das Wirken Gottes zählt, das der Analyse und Beschreibung weder bedarf noch fähig ist. Nicht das schien Paulus rätselhaft zu sein, daß an der aus der Gnade Gottes stammenden Berufung Glaube entstehe, wohl aber, daß sich ihr Unglaube widersetze, und auch dies stellt sich wieder als ein

¹⁾ Röm. 4, 17—21. Phil. 3, 12. — ²⁾ 1 Thess. 2, 13. 1 Kor. 2, 1—5. 1 Thess. 1, 5.

vollauf begründeter Tatbestand dar, wenn er an den Gott dieser Zeit und an seine die Gedanken verfinsternde Einwirkung auf die Ungläubigen denkt¹⁾. Da der Glaube immer ein Gehorchen in sich hat, nicht nur so, daß es als Folge aus ihm entsteht, sondern so, daß sich der Mensch mit dem Glauben der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes unterwirft, steht es dem Menschen jederzeit frei, durch seine falsche Willensstellung in sich den Glauben zu verhindern und ungläubig zu sein²⁾.

b) Die individuelle Bestimmtheit des Glaubens.

Paulus hat die Aufrichtigkeit seines Glaubens dadurch bewährt, daß er auf die individuelle Begrenzung des Glaubens achtete und die Gemeinde auf sie achten lehrte. Es gilt vom Glauben beides, daß er der eine für alle ist und daher die Gemeinde einigt und daß er in jedem seine besondere Gestaltung hat. Jenes ergibt sich daraus, daß der Glaube aller demselben Geber und derselben Gnade gilt; dadurch stellt er in der Gemeinde die Gleichheit her. Seine Besonderung erhält er dadurch, daß der Glaubende sich mit seinem eigenen Erkennen und Wollen, also in seiner individuellen Bestimmtheit dem Christus zuzuwenden hat³⁾.

Paulus hat diese Verschiedenheiten nicht nur auf die Gebrechen des Menschen zurückgeführt und nicht als Abnormalität empfunden, die die Gemeinde verunstalte, sondern er sieht in ihnen Gottes Regierung, die jedem das eigene Maß des Glaubens zuteilt, weshalb es in der Gemeinde auch solche geben kann, die den Glauben in besonderem Maß als die sie auszeichnende Gnadengabe erhalten haben. Allerdings wirkt auf die Mängel des Glaubens und auf seine Schwachheit auch das sündliche Verhalten der Glaubenden ein, so daß sie unter das sittliche Urteil fallen, und allen ist das Wachstum des Glaubens zur Aufgabe gemacht und die Einheit des Glaubens ist wie die der Erkenntnis das Ziel, nach dem die Gemeinde zu ringen hat⁴⁾. Die Gebrechen des Glaubens können aus Verwirrungen in den Gedanken herrühren; dann werden sie durch die Lehre überwunden. Oder sie können mit Störungen im Gewissen zusammenhängen, die aus falscher Praxis entstehen und statt der Zuversicht Furcht vor Gott und Christus erzeugen; dann wird das Wachstum des Glaubens durch die Betätigung des sittlichen Ernstes bewirkt.

¹⁾ Gal. 1, 6. 2 Kor. 4, 3. 4. — ²⁾ Röm. 1, 6. 10, 3. 16. 16, 26. — ³⁾ Einerseits Eph. 4, 5. Gal. 3, 26—28. Kol. 3, 11; andererseits Röm. 12, 3. 1 Kor. 12, 9. Röm. 14, 1. 22. 23. — ⁴⁾ 1 Thess. 3, 10. 2 Kor. 10, 15. Eph. 4, 13.

Paulus hat nachdrücklich den Satz vertreten, daß die am Glauben Schwachen nicht aus der Gemeinde gedrängt werden dürfen, sondern ungestört ohne Befehdung und Verachtung in ihr ihres Glaubens leben sollen, allerdings unter der Voraussetzung, daß auch sie nicht ihr eigenes Glaubensmaß herrisch den anderen aufdrängen und sie richten, weil sie solches tun, was ihr eigener Glaube ihnen nicht erlaubt. Die Voraussetzung, daß vom Glauben, wenn auch von schwachem Glauben, nicht von Unglauben, gesprochen werden kann und muß, besteht darin, daß auch der schwache Glaube das ganze Leben des Menschen auf den Christus bezieht. Unter die Regel, daß keiner für sich selbst lebe, muß sich auch der schwache Glaube stellen; wird sie abgeworfen und die selbstische Begehrung zur Herrschaft gebracht, so ist der Glaube verleugnet und das Recht an die Gemeinde preisgegeben¹⁾.

Das tiefe Interesse, das Paulus an der Achtsamkeit auf die individuelle Mannigfaltigkeit der Glaubensstufen hatte, entsprang daraus, daß er vom Glauben aus die Grenze zwischen der Sünde und der richtigen Tat und damit das Urteil über die jedem zufallende Aufgabe gewann. Das war damit gegeben, daß er unsere Gerechtigkeit in unseren Glauben setzt; somit sündigt der Mensch nicht, falls er im Glauben handelt und die Überzeugung hat, daß er zu seiner Tat von Gott ermächtigt sei und sie in der Verbundenheit mit dem Herrn tue; dagegen beginnt dann, wenn er über das ihm gewährte Vertrauen zur göttlichen Leitung und Hilfe hinausfährt, der religiöse Übermut, und wenn er die in ihm vorhandene Gewißheit abschüttelt, dann findet der Ungehorsam statt. Die Regel für sein Handeln kann jeder nur dann im Glauben finden, wenn er sich von der Nachahmung und Einbildung eines fremden Glaubens fernhält und sich mit aufrichtiger Nüchternheit deutlich macht, wie weit seine eigene Zuversicht reicht²⁾.

c) Der Widerstand gegen das Böse.

Die Zuversicht, mit der sich der Glaubende vom Christus die Gerechtigkeit und die Kindschaft Gottes gegeben weiß, lähmt den Widerstand gegen die sittlich verwerflichen Reizungen nicht, die aus uns selbst und aus dem Verkehr mit den Menschen beständig entstehen; der Glaubende empfängt vielmehr durch die absoluten Sätze: tot für die Sünde, lebendig für Gott, für sein Verhalten die Normen, nach denen er seine Entschlüsse bestimmt³⁾. Die Heilslehre endet darum in allen ihren Sätzen

¹⁾ Röm. 14. — ²⁾ Röm. 12, 3. 14, 23. — ³⁾ Röm. 6, 11—23. 8, 12—14. 12, 1. 2. Gal. 5, 16—25.

bei Paulus in Pflichtformeln, sowenig sie nur aus solchen besteht oder mit solchen beginnt. Die Frömmigkeit der Gemeinde hat ihren Grund in dem durch den Christus hergestellten Werk Gottes, durch das sie ganz von allem geschieden ist, was Gott verwirft; darum erhält sie sich in der Gemeinschaft mit dem Christus nur dann, wenn sie in beständig fortgehender Willensentscheidung der ihr verliehenen Gnade gehorsam wird.

Nach der anderen Seite ist ebenso deutlich, daß die Unfertigkeit und Unreinheit des Willens, die der Glaubende bei sich findet, seine Zuversicht nicht erschüttert, weil er sie nicht durch die Reinheit und Vollkommenheit seines Willens, sondern durch die Verurteilung seines eigenen Verhaltens und durch die Wahrnehmung des göttlichen Willens und Werks gewinnt. Was davon schon an ihm selbst geschehen ist, das ist nicht sein ganzer Inhalt. Die göttliche Gnade überragt unsere Gegenwart und ihre Urteile und Verheißungen reichen bis in unser ewiges Ziel hinaus. Im Fleisch bejaht der Glaubende, daß er nicht im Fleisch sei, um des Christus willen, und bleibt sich seiner Sündhaftigkeit auch bei seiner Rechtfertigung bewußt und ist mitten in der Erfahrung seiner Sterblichkeit seiner Auferstehung gewiß.

Es ist ein Merkmal der paulinischen Frömmigkeit, daß Paulus beide Satzreihen mit derselben Schärfe ausgebildet hat, sowohl die absoluten Aussagen über die Gnade Gottes, die ihre Vollständigkeit preisen, als die Sätze, die die Versuchlichkeit, Beflecktheit und Ohnmacht der Glaubenden wahrnehmen und beurteilen. Dieser Tatbestand ist nicht durch einen Illusionismus zu erklären, der träumerisch zwischen beiden Urteilen schwanke und jeweilen beim einen das andere vergesse. Diese Theorie macht sich nicht deutlich, daß Paulus die absoluten Sätze über die Gerechtigkeit, Lebendigkeit und Heiligkeit des Glaubenden, ebenso die nicht weniger absoluten Urteile, die den Tod des Sündigenden und die Verlorenheit des Ungläubigen aussprechen, nicht aus der Selbstbeobachtung, sondern aus der Gewißheit Gottes schöpft, für die er den Inhalt am Christus gewinnt, und daß diese Urteile dadurch das Merkmal des Glaubens bekommen, daß Paulus eine vollendete Bejahung in sie legt, die dem, was Gott denkt und tut, die über uns entscheidende Macht zuschreibt. Weile diese Sätze unabhängig von uns ihre Begründung haben, stören sie die Selbstbeurteilung nicht; sie verschaffen ihr im Gegenteil die runde Wahrhaftigkeit und Nüchternheit, da die, die der Gnade Gottes gewiß sind, sich nicht mehr selbst entschuldigen. Sie haben die Beschönigungen und Illusionen nicht

mehr nötig, wohl aber haben sie ein unbeschränktes Interesse an der Wahrhaftigkeit.

Dadurch wird die Einrede gegen den Paulinismus möglich, daß schließlich doch keine wesentliche Verschiedenheit vom früheren sittlichen Zustand durch den Glauben erreicht werde. Einen gemischten Charakter haben beide Stufen, die vorchristliche, weil sie nicht lauter Sünde enthielt, sondern um der göttlichen Wahrheit und Güte willen, die dem Menschen immer gegenwärtig sind, auch Gutes aufwies, die christliche, weil sie nicht lauter Gerechtigkeit aufweist, sofern der Glaube den Fortbestand und die Wirksamkeit unserer Fleischlichkeit und Sündlichkeit nicht aufhebt. Warum sah Paulus in der mit dem Glauben eingetretenen Wendung dennoch nicht bloß einen relativen Fortschritt, nicht nur eine Minderung dessen, was der Mensch Verwerfliches an sich hatte, und eine Steigerung dessen, was er Gutes hatte, sondern einen neuen Anfang, der etwas qualitativ anderes aus dem Menschen mache, den neuen Menschen, während der alte mit Christus in den Tod gegeben sei? Dieses Urteil ergab sich ihm aus der verschiedenen Beziehung Gottes zu uns, die durch das Entstehen des Glaubens eintritt. Mit dem Anschluß an den Christus wird für Paulus Gottes Gnade die den menschlichen Lebensstand bestimmende Potenz. Ihrer Gabe wohnt die Macht inne, den Menschen vollständig nach Seele und Leib, nach Geist und Natur nach Gottes Willen zu gestalten. Bleibt er dagegen vom Christus getrennt, dann hält Paulus die Sünde für das, was seine Stellung zu Gott und darum den Ausgang seines Lebens bestimmt.

2.

Die Liebe.

a) Die Begründung der Liebe durch den Glauben.

Weil der Verzicht auf die Rechtfertigung aus unseren Werken darauf begründet ist, daß wir uns als Sünder erkannten, und weil der Glaube an Christus darauf begründet ist, daß wir ihn als den Erlöser vom Bösen erkannten, deshalb war es für Paulus undenkbar, daß sich der Glaube mit der Abneigung gegen das Handeln und unsittlichem Quietismus verbinden könnte. Wer ernsthaft das Böse nicht will, will das Gute und die ganze Herrschaft und Gabe Jesu zielt ja darauf, daß wir von der Sünde befreit und Gott gehorsam seien. Sein Sterben bewirkt unsere Entlastung von der Schuld und schließt darum jenen Willen gänzlich aus, der die Schuld immer wieder erneuert.

und häuft, und seine Auferstehung und Herrschaft gibt uns Anteil an seinem Leben und Wirken, den Beruf und das Vermögen, für ihn und damit für Gott zu leben. Der Glaube ist darum notwendig das Ende der selbstsüchtigen Begehrung und der Anfang der Liebe, durch die wir nach Jesu Sinn handeln. Einen Glaubensstand in Lieblosigkeit hat Paulus nicht anerkannt; denn es gibt kein Verständnis Jesu und keinen Besitz seiner Gabe, wo die Lieblosigkeit ist. Der Satz: keiner von uns lebt für sich, jeder für den Christus, drückt lediglich aus, was mit dem Glauben in allen entstanden ist. Wo dieses Resultat nicht vorläge, wäre der Glaube nicht da.

Die Liebe hat Paulus ebenso bestimmt wie den Glauben auf Christus und Gott bezogen. Für ihn zu leben, das ist ihr Verlangen. Es ist falsch, wenn bei Paulus einzig der Glaube als der religiöse Vorgang beschrieben, die Liebe dagegen der Moral zugeteilt wird. Aber den Liebesgedanken Jesu, der daran sein Kennzeichen hat, daß ihm eine auf Gott gerichtete Liebe zusammen mit dem Willen, die Menschen zu verderben, undenkbar war, hat Paulus vollständig bewahrt. Auch bei ihm bestimmt die Liebe das ganze Verhalten, sowohl das gegen Gott als das gegen die Nächsten. Bricht der Egoismus, so bricht er ganz. Der nicht für sich selbst Lebende dient Gott und, weil er Gott dient, den Brüdern.

Wie die seelischen Vorgänge, durch die der Glaube entsteht, für Paulus nicht zum Gegenstand der Untersuchung werden, so haben auch die seelischen Beziehungen, die vom Glauben zur Liebe und damit zur Tat hinüberführen, seine Aufmerksamkeit nicht sonderlich erregt. Wenigstens liegt uns keine Ausführung vor, die zeigt, daß er auf diese Seite des Vorgangs ein besonderes Nachdenken gerichtet habe. Von seinem Standort aus ist der Gemeinde alles gegeben, was sie braucht, wenn sie am Inhalt des Evangeliums, am Christus erkennt, daß er ihr die Hilfe gegen die Sünde bringt und sie in den neuen Dienst Gottes stellt, den sie durch die Liebe vollführt. Damit ist ihr der Schutz gegen jene Versuchung gewährt, die sich an den Glauben deshalb heftet, weil die Gnade als Ermächtigung zum Bösen benützt werden kann. Sie wird ja durch unsere Sünde nicht hinfällig, erhebt sich vielmehr durch die Sünde zu immer größerer Macht und Fülle¹⁾. Die Verkehrung des Glaubens in eine unsittliche Zuversicht ist aber deshalb nicht möglich, weil ein solcher Schluß leugnet, was dem Glaubenden als die Gabe Jesu durch seinen Tod und seine Auferstehung schon mit der Taufe

¹⁾ Röm. 5, 20—6, 3. 1 Kor. 13, 2.

verliehen ist. Ein solcher Glaube stieße also Jesu Gabe weg, höbe den Anschluß an ihn auf, hörte somit auf, wirklich Glaube an den Christus zu sein, und würde zum Widerspruch gegen ihn.

b) Die Freiheit der Liebe.

Wie beim Glauben, so achtete Paulus auch bei der Liebe auf die Besonderungen, die sie durch die individuelle Art des Menschen bekommt. Er bildet nicht bloß Pflichtformeln, die für alle gültig sind, als wäre die Aufgabe für alle dieselbe; denn die Liebe steht mit der Erfüllung der Pflicht noch nicht am Ziel. Die Frage stellt sich für jeden so, wozu er ermächtigt sei. Darum sprach Paulus von Erlaubtem, nicht deshalb, weil er uns gestatten wollte, unter die für alle gültigen Normen zurückzuweichen und uns dem Bösen zu nähern, sondern deshalb, weil er uns mit der Liebe das Recht zu einem eigenen, uns gehörenden Willen gibt, so daß jeder sein Verlangen, alles dem Herrn zu geben und alles für ihn zu tun, nach seinem eigenen Ermessen und Vermögen betätigen kann. Darum arbeitet Paulus nicht nur mit dem Gegensatz Sünde und Gerechtigkeit, sondern hat über dem Guten noch ein Besseres. Sein Botenamt betrachtete er als seine Pflicht, da er ohne seinen Willen mit ihm beauftragt ist. Darüber stellte er die Befreiung seines Dienstes von jeder Belastung der Gemeinde als seine eigene, freie Gabe, durch die er zum Ausdruck bringt, daß er dem Herrn nicht gezwungen, sondern mit voller Liebe dient¹⁾. Daß der freie, uns selbst gehörende Entschluß zum Handeln, den er uns damit verstattet, Gefahren bei sich hat, hat er wohl erwogen; es darf nicht zum »eigenwilligen Gottesdienst« kommen²⁾. Die uns gegebene Freiheit bedeutet nicht, daß wir alles wagen und uns unsere Ziele willkürlich wählen könnten. Die Grundregel bleibt für jeden Gebrauch der Freiheit, daß sie aus der uns verliehenen Gabe entsteht. Ein Entschluß, der das uns gegebene Vermögen überschreitet, führt zur Sünde und das Ziel, das wir uns in Freiheit wählen, muß in sich selbst wertvoll sein. Wenn Paulus das Evangelium kostenfrei macht, so räumt er damit einen Anstoß weg, der viele hindern könnte, da ihm nun niemand vorwerfen kann, er sorge durch sein Botenamt für sich selbst.

c) Die Entsagung.

Da er in der Liebe den von Gott gewollten Willen sah, gibt es keinen Anlaß zur Verwunderung, daß er die Fähigkeit zur

¹⁾ 1 Kor. 9, 4—18. 6, 12. 10, 23. Röm. 2, 18. Phil. 1, 10 (τὰ διαφέροντα). 1 Kor. 7, 32—38. — ²⁾ Kol. 2, 23.

Entsagung aufs höchste schätzte; denn die Liebe und das Opfer sind beisammen. Er lebte in freiwilliger Ehelosigkeit und Armut, da er auf die Unterstützung der Gemeinden verzichtete, und sah mit Freude, wenn auch die anderen wurden wie er¹⁾. Ein heimlicher Kampf gegen den Glauben ergibt sich aus der Entsagung ebensowenig als aus einem anderen Werk. Jede Leistung der Liebe stellt freilich an den Glaubenden die Aufgabe, daß er nicht auf sein Werk, sondern auf Gottes Gnade seinen Anteil an ihm stelle und den Blick von der Tüchtigkeit und Größe seiner eigenen Arbeit weg zu Gott wende, der ihm seine Arbeit ermöglicht hat²⁾. Damit ist aber nichts anderes verlangt, als daß er auch in der Entsagung ein Glaubender bleibe, der sich nicht auf sich selbst, sondern auf Gott stützt und im Christus bleibt. Darin wird er aber durch die Entsagung unterstützt, wenn sie wirklich aus der Liebe Gottes stammt, weil die Liebe nicht sich selbst verherrlicht und den selbstischen Willen nicht hervortreibt, sondern tötet. Paulus fürchtete nicht, daß jemand durch die Liebe zum Unglauben versucht werde; nur durch die Lieblosigkeit kommt der Glaube, der der göttlichen Gnade gewiß ist, in Gefahr. Ebensowenig verletzt die Entsagung die dem Glaubenden gegebene Freiheit; denn so betätigt und gebraucht er sie. Mit dem Satz, daß wir zu allem ermächtigt seien, beabsichtigte Paulus nicht die Pflege der egoistischen Sucht und der sinnlichen Triebe. Er besitzt und gebraucht seine Macht auch im Verzicht, nicht nur im Genuß, im Vermögen, arm zu sein, nicht nur in dem, reich zu sein, zu leiden, nicht nur darin, daß er sich das Leiden erspart³⁾.

Zur Pflicht machte Paulus asketische Leistungen dann, wenn sie dazu dienen, im Verkehr mit den anderen den Anstoß zu verhindern und Sünde zu beseitigen. Die Schwierigkeiten, die der pharisäische Abscheu vor solchem Fleisch und Wein, die beim heidnischen Kultus verwendet waren, hervorrief, überwand Paulus durch die Bereitschaft zu jedem Verzicht⁴⁾. Diejenigen asketischen Entschlüsse, die zunächst nur das eigene Verhalten ordnen, wie die Ehelosigkeit und die Armut, erfordern die besonnene Achtsamkeit auf die dem Einzelnen gegebene sittliche Kraft; sodann bedürfen auch sie die Unterordnung unter einen positiven Zweck, durch den sie fruchtbar werden. Daß diese Leistungen schwierig und schmerzhaft sind, rechtfertigt sie noch nicht. Paulus hat nicht bloß deshalb zum Verzicht auf die Ehe geraten, weil er eine kraftvolle, an Entsagung reiche Leistung

¹⁾ 1 Kor. 7, 7, 9, 18. 2 Kor. 12, 14, 15. 1 Thess. 2, 7—9. Phil. 4, 11—13. —
²⁾ 1 Kor. 15, 10. — ³⁾ Phil. 4, 11—13. — ⁴⁾ 1 Kor. 8, 9—13. Röm. 14, 13—21.

ist, auch nicht nur deshalb, weil sich an die Ehe Not heftet, sondern deshalb, weil mit ihm die ganze Kraft zum Dienst des Christus frei wird¹⁾. An diesen Sätzen wird sichtbar, daß Paulus völlig vom Gedanken frei war, daß die Liebe den Glauben angreife und gehemmt werden müsse, damit der Glaube allein unsere Gerechtigkeit sei.

d) Der Wert des guten Werks.

Dieselbe Furchtlosigkeit zeigt sich in der Art, wie er dem guten Willen und Werk eine kausale Macht im Verhältnis zu Gott zuschreibt, so daß sie Gottes Wohlgefallen und Liebe für uns begründen und uns seine Gnade verschaffen. Aus der Rechtfertigungslehre wurde oft ohne Bedenken geschlossen, bei Paulus sei unser Handeln für Gottes Verhältnis zu uns bedeutungslos. Dies ist falsch, weil Paulus der Sünde des Christen sehr bestimmt die Macht zugeschrieben hat, ihn zu verderben, und weil er das Urteil des richtenden Christus, durch das uns der Eingang in das ewige Leben geöffnet wird, auf unser Handeln bezogen hat. Die eschatologische Formel wirkt aber, da sie ja den Heilsempfang in seiner Vollendung und ebenso den Heilsverlust in seiner endgültigen Furchtbarkeit erwägt, notwendig auch auf die Schätzung der Vorgänge ein, die unsere Gegenwart füllen. Wer weiß, daß Christus sein Handeln richten wird, muß jetzt mit dem Willen handeln, daß er sein Lob empfangen will, und Paulus hat die Verwendung der eschatologischen Formel zur Regelung des gegenwärtigen Verhaltens nachdrücklich verlangt. Er stellt sie nicht nur als den theoretischen Abschluß eines Systems auf, sondern gibt ihr den Ernst eines Motivs, das unser Verhalten bestimmen soll²⁾.

Damit hält Paulus sein Urteil über das Gesetz in treuer Konsequenz fest. Die Regel kommt nicht ins Schwanken, daß Gottes Lob dem und nur dem gehört, der das Gute wirkt. Der Gedanke, daß er dadurch den Glauben verletze und mit der Rechtfertigung in Streit komme, konnte bei ihm nicht entstehen, weil sein Glaube auf die Befreiung von der Sünde und und die Gewährung eines Lebens gerichtet ist, das für Gott fruchtbar wird. Nachdem er sein Vertrauen deswegen auf den Christus gesetzt hat, weil er bei sich selbst das Unvermögen zum Guten fand, kann er das Urteil Jesu nicht von seinen Werken trennen, da er sonst vergäße, daß er bei ihm die Gerechtigkeit suchte und empfing und in ihm den erkannt hat,

¹⁾ 1 Kor. 7. — ²⁾ Röm. 2, 6. 16. 1 Kor. 3, 8. 14. 15. 4, 5. Röm. 14, 10—12.

mit dem das Böse vergangen und das Gute erschienen ist. Er tritt also mit der Freude am Werk und mit dem Willen, für dieses Gottes Lob zu empfangen, nicht aus dem Glauben heraus. Daß Israel seiner Werke wegen nicht zum Glauben kommt, ist nur darin begründet, daß es mit ihnen seine eigene Gerechtigkeit erweisen will, da es nichts vor Augen hat als das Gesetz. Der zum Glauben Gebrachte ist aber von der selbstsüchtigen Hoffart in der Betrachtung seiner Werke frei und erlebt darum mit dankbarer Freude an dem ihm gegebenen Werk die Größe der göttlichen Gnade, weiß aber zugleich, daß sie sich nie vom göttlichen Recht trennt. Wer Gottes Willen nicht nur kennt, sondern auch tut, wird deshalb nie gegen den Christus ungläubig werden, von dem er ja seinen ganzen Besitz empfangen hat. Paulus hat nur von der Sünde gefürchtet, sie erschwere und zerstöre den Glauben, nicht vom guten Werk.

Noch weniger hat Paulus an einen Wechsel oder eine Schwankung in Gott gedacht, wenn er jetzt den Glauben, einst die Werke zu unserer Gerechtigkeit macht und an Jesu Kreuz diejenige Rechtfertigung anschließt, die auf den Glauben gestellt ist, an seine königliche Offenbarung dagegen diejenige, die auf das Werk begründet ist. Darin, daß unser Glaube an Jesus unsere Gerechtigkeit ist, kommt die Gnade in der Sendung Jesu so zur Offenbarung, wie wir sie jetzt als die Verschuldeten und im Fleisch Lebenden bedürfen. Damit ist Gottes Gabe an die Not herangebracht, die der irdische Zustand auf den Menschen legt. In seiner neuen Offenbarung richtet Christus die, die in ihm lebten und Gott dienten; nun wird die Frucht ihres Glaubens vor ihm offenbar. Am Kreuz übernahm der Christus das Gericht auf sich selbst, weshalb aus ihm das Wort entsteht, das alle zum Glauben beruft. In seiner neuen Offenbarung bringt er das Recht an der Menschheit zum Vollzug, sowohl an der Welt als an seiner Gemeinde, und richtet deshalb, was sie tat. Sein Werk an ihr wäre als erfolglos erwiesen und gescheitert, wenn er nicht eine Gemeinde geschaffen hätte, deren Werke vor Gott gut sind. Darin erweist sich die dem Glauben gegebene Rechtfertigung als göttlich, wahr und gerecht, daß sie diejenige Verbundenheit mit Gott schafft, durch die sein Wille geschieht. Daß diese Gewißheit eine hoffärtige oder angstvolle Abschätzung unseres Werkes hervorrufe, hat Paulus deshalb nicht gefürchtet, weil dem Glaubenden, indem er seinen Blick auf das Urteil des Kommenden richtet, auch die Gnade sichtbar bleibt, in deren Auftrag er gestorben ist. Darum sieht ihm die Gemeinde mit Freude entgegen, weil sie an der empfangenen Gnade die Gewiß-

heit der sie vollendenden Errettung gewinnt. Was sie zu dieser braucht, ist nichts als ihr Glaube, nichts als ihre Rechtfertigung im Blut des Christus, dies aber deshalb, weil ihr mit ihr dasjenige Handeln gegeben ist, das sie zur Erreichung ihres Ziels bedarf.

Daher kommt in das Christentum des Paulus das mächtige Streben hinein¹⁾. Er gewann an dem, was vollbracht war und empfangen ist, nicht bloß die Ruhe, sondern ein Ziel und setzte an dieses den ganzen ihm verliehenen Willen. Das Amt des Christus, die Vollendung zu schaffen, bewirkt dies. Das Streben des Paulus entsteht somit an derselben Stelle wie der Glaube, an der Vollkommenheit der göttlichen Gnade, und das empfangende Verhalten, durch das das Werk des Gekommenen in sein eigenes Leben eingreift, und das nach dem künftigen Ziel greifende Streben verbinden sich einheitlich, weil er hier und dort nichts verlangt als Jesus, der am Kreuz und in seiner neuen Erscheinung die Offenbarung der Gerechtigkeit bewirkt, die die Gnade ist²⁾. Paulus glaubte deshalb an die Gerechtigkeit der Kreuzestat Jesu, weil er auch an die Gerechtigkeit seines richterlichen Wirkens glaubte, und begehrte deshalb für sein Werk das Lob des Richters, weil er an die Gnade des Vergebenden glaubte. Entstände die strebende Energie in der paulinischen Frömmigkeit nur durch das Bewußtsein seiner Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, dann freilich drängte sich mit ihr ein heimlicher Widerspruch gegen die absoluten Aussagen des Glaubens ans Licht. Der nicht zu beseitigende Zwiespalt in uns zwischen dem Fleisch und dem Geist, der Sündhaftigkeit und der Gerechtigkeit, der Sterblichkeit und der Lebendigkeit macht freilich offenbar, daß der absolute Inhalt der Gnade des Christus noch nicht in unseren Besitz übergang. Daraus zieht aber Paulus nicht den Zweifel und hat nicht erst an der Angst und Reue die Erreger der Aktion. Sie entspringt ihm an dem, was Christus ist, aus seinem Beruf, Gott zu offenbaren, Gerechtigkeit zu wirken, Leben zu geben. Dadurch hält er ihm ein Ziel vor, auf das er hofft. Wie er aber aus dem Glauben nicht eine Theorie gemacht hat, so verkehrt er auch die Hoffnung nicht in eine Phantasie. Seinen Willen legt er in sein Hoffen und begehrt nach der vollendenden Tat des Christus, und weil er begehrt, darum handelt er und macht aus seinem Christentum den Lauf nach dem Siegespreis, der ihm durch seine Berufung zu Gott vorgehalten ist.

¹⁾ Phil. 3, 8—14. 1 Kor. 9, 24—27. 2 Tim. 4, 7. 1 Tim. 6, 12. 2 Kor. 4, 1. 16.
— ²⁾ Phil. 3, 8 (Christus gewinnen).

3.

Die Gemeinschaft der Glaubenden.**a) Die Vollständigkeit der Gemeinschaft.**

Die Begriffe, durch die Paulus die Gnade Gottes beschreibt, geben dem persönlichen Leben des Einzelnen die höchste Steigerung. Der Schuldbegriff verlegt den entscheidenden Vorgang, durch den sich unsere Beziehung zu Gott herstellt oder zerbricht, in die Tiefe des Einzellebens. Als Bringer der Rechtfertigung wendet sich der Christus gebend an den Einzelnen; »er hat mich geliebt und sich für mich dahingegeben«¹⁾. Dem Einzelnen ist Gottes Liebe in solcher Höhe und Herrlichkeit gewährt, daß sein Geist ihn bewegt. Er ist frei geworden. Das gibt der paulinischen Gemeinde ihre eigenartige Größe, daß sie diese reiche und starke Erhebung des Einzellebens nicht nur nicht hemmt oder widerwillig übersieht und leidet, sondern erzeugt. Nur aus so kräftigen und so freien Gliedern kann sich die Gemeinde zusammensetzen, die wirklich die Gemeinde des Christus ist, seinen Leib herstellt und Gottes Tempel wird.

Die Festigkeit ihrer Gemeinschaft entsteht dadurch, daß die Erweckung und Stärkung des dem Einzelnen gegebenen Lebens durch Gott erfolgt, somit jedem nur mit allen und durch alle widerfährt. Der Christus ist der Herr aller und bietet seine Gaben allen dar. Paulus gibt keinen Anlaß, zwischen dem persönlichen Christentum und dem Bestand der Gemeinde einen Rang- oder Zeitunterschied anzusetzen, weder so, daß die Rechtfertigung zunächst der Gemeinde und erst in abgeleiteter Weise durch den Anschluß an die Gemeinde den Einzelnen gegeben würde und der Geist zunächst »Gemeingeist« wäre und erst nachträglich auch zum Besitz der Einzelnen würde, noch so, daß sich das göttliche Wirken zunächst im verborgenen Bereich des individuellen Lebens vollzöge und nun nachträglich das hier Erworbene zusammengelegt und zum Besitz der Gemeinschaft erhoben würde. Für Paulus gibt es hier kein Vor- und Nacheinander. Es gibt keine Gemeinde, ehe es Christen gibt; es gibt ebenso wenig Christen, ohne daß es eine Gemeinde gibt. Den Christus erkennen heißt die Gemeinde haben, da ja das Werk des Christus darin besteht, daß er die vollendete Gemeinde schafft. Die Verbundenheit mit ihm ist deshalb auch Verbundenheit mit den Brüdern.

Die Gemeinschaft der Glaubenden miteinander beruht auch nicht nur darauf, daß alle im selben Gott und einen Herrn

¹⁾ Gal. 2, 20.

leben; das ergäbe schließlich nur denjenigen Verband, der auf dem Wohlgefallen des Gleichen am Gleichen beruht; sondern es bestehen zwischen den Einzelnen Abhängigkeitsverhältnisse, die den einen des anderen bedürftig machen, und dies wieder nicht nur so, daß bloß die Mißstände und Notlagen die Hilfe der anderen erfordern und der Kampf gegen das Böse die brüderliche Stärkung und Zucht nötig macht, sondern auch so, daß uns Gottes Regierung und Begabung durch die Vermittlung der anderen widerfährt. Christus bewegt nicht nur von innen her die Glaubenden, sondern redet zu ihm auch durch die Brüder. Der Geist wirkt nicht in allen dasselbe, sondern es kann ein aus dem Geist stammendes Wort dem einen gegeben sein und durch ihn zu den anderen gelangen. Deshalb hat Paulus gern auf den Leib als auf das für die Gemeinde passende Gleichnis verwiesen, weil es nicht nur die Einheit des Verbands, sondern auch die Besonderung und Eigenart der Glieder darstellt. Es sind nicht alle Glieder Auge, nicht alle Ohr. Daher bedürfen die Glieder einander und der Verband kann nicht zerbrochen werden, ohne daß das isolierte Glied abstirbt¹⁾.

Sowie der Liebesgedanke zum Hauptbegriff der ethischen Unterweisung wird, ist die Unentbehrlichkeit der Gemeinde gesichert. In der Isolierung der Einzelnen verlöre die Liebe den Raum zur Betätigung und verdorrte zu einer leeren Gesinnung. Soll sie wirklich Wille sein, so entsteht ein Verband des Gebens und Empfangens, für den der Empfänger ebenso unentbehrlich ist wie der Geber, und dadurch, daß in der Liebe Gottes Wille erkannt wird, bekommt die Gemeinde die unantastbare Heiligkeit.

b) Die der Gemeinschaft gezeigten Ziele.

Die Verantwortlichkeit für einander, die aus der Eingliederung aller in die Gemeinde entsteht, hat Paulus lebhaft empfunden. Sie gilt zunächst denen, die in ihr das Amt verwalten. Für sie fällt die Ausrichtung ihres Dienstes und der Gewinn des eigenen Heils vollständig zusammen. Paulus hat weder sich selbst noch seinen Gehilfen eine Trennung zwischen der göttlichen Gnade und der Amtstreue gestattet, als könnten sie jene ohne diese haben. Dadurch, daß er die anderen rettet, rettet er sich selbst. Wer die Gemeinde so baut, daß er solche in sie einführt, die nicht zu ihr gehören, der tut nicht nur vergebliche Arbeit, sondern gefährdet auch seinen eigenen Heils-

¹⁾ Röm. 12, 4—8. 1 Kor. 10, 17. 12, 4—31. Eph. 2, 19—22. 4, 3—16. Kol. 2, 19. 1 Tim. 3, 15.

stand. Er wird gleichsam durch das Feuer hindurch gerettet werden. Wenn er aber vollends zum Verderber der Gemeinde wird, so ist dies eine Versündigung, die das Gericht Gottes herausfordert ¹⁾).

Neben der Sorge, die auf die eigene Pflicht und Arbeit geht, steht aber bei Paulus die Tragkraft, die im Blick auf die Mißstände und Versündigungen in der Gemeinde nicht verzagt. Ein großes Haus enthält mancherlei Geräte, nicht nur kostbare, sondern auch wertlose, und die Beseitigung der letzteren liegt nicht in der Macht derer, die die Gemeinde leiten. Sie ist in den Kampf hineingestellt, den der Gegensatz der Welt gegen Gott herbeiführt, in dem sich Gottes Geduld, seine Rechtsbewirkung, aber auch die Vollkommenheit seiner Gnade offenbaren, und all dies wird auch innerhalb der Gemeinde offenbar. Die Freudigkeit der Arbeit trotz ihrer Mißerfolge und beugenden Unvollkommenheit entsteht daraus, daß Gott die kennt, die sein Eigentum sind, und seinen Bau unzerstörbar macht. Eine Reibung zwischen der beruhigenden Überzeugung, die die Fehelosigkeit des göttlichen Handelns bejaht, und der bewegenden, die die eigene Mitarbeit bei Gottes Werk bedenkt, hat Paulus auch im Blick auf die Gemeinde nicht zugelassen, da ja beide an der Herrlichkeit der göttlichen Regierung und Gnade entstehen. Aus ihr ergibt sich sowohl die Möglichkeit, sich in die Schranken der Arbeit zu fügen, als der Ernst, der ihre Verantwortlichkeit ermißt ²⁾).

Diese Verantwortlichkeit bleibt aber nicht auf die beschränkt, die durch einen besonderen Auftrag ausgezeichnet sind, sondern erstreckt sich bei der kräftigen Verbundenheit aller Gemeindeglieder miteinander auf alle. Die Verleitung anderer zur Sünde durch den rücksichtslosen Gebrauch der eigenen Freiheit nannte Paulus eine Versündigung gegen den Christus und wirft ihr die Verachtung dessen vor, was der sterbende Christus für den Bruder erwarb, weshalb der, der den anderen sittlich schädigt, den eigenen Heilsbesitz zerstört ³⁾. Er befestigt ihn umgekehrt dadurch, daß er sich den anderen in der Bewahrung ihres Christenstands hilfreich erweist.

c) Das Verhältniß der christlichen Gemeinschaft zu den natürlichen Verbänden.

Gegen die natürlichen Gemeinschaften hat Paulus die christliche Gemeinde nicht gleichgültig gemacht, sondern sie als die

¹⁾ 1 Kor. 9, 23—27. 1 Tim. 4, 16. 1 Kor. 3, 12—17. — ²⁾ Gal. 4, 19. 1 Kor. 4, 8—15. Phil. 1, 15—18. 2 Tim. 2, 19—21. — ³⁾ 1 Kor. 8, 11. 12. Röm. 14, 15.

unzerstörbare Grundlage unseres ganzen Handelns anerkannt. Daraus ergab sich aber sofort, daß der neue Erwerb an Liebe, der durch die christliche Gemeinschaft gewonnen war, auch in die alte Gemeinschaft hineintrat und ihr eine Festigkeit und Vollkommenheit gab, die die frühere Gemeinschaft weit übertrugte. Indem Paulus die Gemeinde auf die Familie aufbaute, wird sie nicht nur erhalten, sondern nun fallen die zwischen dem Mann und der Frau, den Eltern und den Kindern, den Herren und den Knechten bestehenden Beziehungen unter die Regel Jesu und der in diesen Verhältnissen zu leistende Dienst wird ein Teil des Gottesdiensts und nimmt die Vollständigkeit der Gott dargebrachten Liebe in sich auf. Der Mann gibt der Frau die Liebe nun so, wie er sie am Christus sah und durch ihn empfing, die Frau dem Mann den Gehorsam so, wie sie ihn dem Herrn darbringt. Der Herr ist nun mit dem Knecht so verbunden, wie der Christus die Brüder vereint, und der Knecht dem Herrn so dienstbar, wie er dem Christus dient. Durch die Heiligung der Eltern sind auch die Kinder heilig und durch die des Mannes ist es auch die Frau. Eine besondere Erprobung wurde der Schätzung der natürlichen Verbände dann aufgelegt, wenn das Evangelium zunächst scheidend zwischen ihre Glieder trat und z. B. nur der eine Gatte in die Gemeinde trat. Aber auch dann entweicht die Gemeinschaft mit dem, der sich dem Evangelium widersetzt, den Christen nicht. Nicht der christliche Gatte wird unheilig, sondern der unchristliche ist dadurch geheiligt, daß Gott den mit ihm verbundenen Gatten geheiligt hat. Dabei bleibt aber anerkannt, daß die natürliche Gemeinschaft undurchführbar werden kann, wenn sie nur dadurch zu erhalten wäre, daß der Christ auf seine Überzeugung verzichtete. Dann geht der Gehorsam gegen den Christus jeder anderen Abhängigkeit voran. Die Pflicht und Kraft, um Gottes willen jede Gemeinschaft aufzulösen, ist bei Paulus nicht verkürzt¹⁾.

Auch zum Staat gab Paulus der Gemeinde sofort eine positive Beziehung, die sie in ihrem Gewissen an seinem Wohl beteiligt und darum die Kraft ihrer Liebe für ihn fruchtbar macht. Bei der rohen, gewalttätigen Form des römischen Staats war freilich dieser Anteil der Einzelnen am Staat noch auf ein kleines Maß beschränkt; er bestand vor allem im Steuerzahlen. Der Gedanke, mit dem Paulus nicht nur ein ablehnendes, sondern ein fruchtbar mitarbeitendes Verhältnis zur Stadt begründete, war der, daß die Normen, die durch die staatliche Ord-

¹⁾ 1 Kor. 7, 10—24. Eph. 5, 22—6, 9. Kol. 3, 18—4, 1.

nung unter den Völkern die Geltung erhalten, in Gottes Recht ihre Begründung haben. Es stellt sich darum als eine göttliche Wohltat dar, daß es Obrigkeiten gibt dem Bösen zur Strafe, dem Guten zum Schutz und zur Ehre, weshalb der Gehorsam gegen sie nicht nur des Nutzens oder Schadens, sondern des Gewissens wegen zur Pflicht wird ¹⁾. Die Überordnung des eigenen christlichen Besitzes über das, was die Schöpferordnung allen gewährt, kommt gleichzeitig dadurch zum Ausdruck, daß sich die Gemeinden für ihre eigenen Anliegen vom Staat befreien. Darum verbot ihnen Paulus, heidnische oder jüdische Richter anzurufen ²⁾. Die Selbständigkeit begründet aber keine Feindschaft gegen den Staat, keine seine Zerstörung begehrenden Bestrebungen. Daß auch die Regierenden die Aufgabe haben, das Böse zu hemmen und das Gute zu fördern, wird dadurch nicht verdunkelt, daß die Gemeinde in ihrem eigenen Kreis selbst für Recht und Frieden sorgt.

Weil nur die beieinander Wohnenden miteinander zu leben vermögen, ist die Gemeinde zunächst Ortsgemeinde. Hat das Haus größeren Umfang, etwa durch ein zahlreiches Gesinde, so entsteht dadurch eine besondere Gemeinde, deren Leiter der Hausvater ist ³⁾. Deshalb bleibt aber der Kirchenbegriff doch über alle zeitlichen und örtlichen Begrenzungen emporgehoben, weil die Gemeinde, wie klein oder wie groß sie sei, dem Christus gehört, wodurch sie mit allen vereinigt ist, die ihm gehören. Darum gibt es nur eine Gemeinde und alle Verbände der Christen untereinander sind von dem einen Verband umfaßt, der durch ihre Verbundenheit mit dem Christus entsteht ⁴⁾.

Die Überordnung der göttlichen Gabe über alle natürlichen Werte stellt den Verkehr in der Gemeinde unter die Regel der Gleichheit, die Paulus für die Sklaven und Freien, die Juden und Griechen, die Männer und Frauen durchgeführt hat. Er hat dabei nie an eine Zerstörung der geschlechtlichen, sozialen und nationalen Unterschiede gedacht, da er ja die natürlichen Verbände erhalten will; aber innerhalb der Gemeinde machte er den Verkehr von den aus diesen Unterschieden fließenden Begrenzungen frei ⁵⁾. Daß die Durchführung der Gleichheit aller im Christus für die Gemeinde eine hohe Aufgabe bildete, die nicht ohne Schwankungen gelang, war allen klar. Am leichtesten beugte sich der Unterschied im Besitz vor dem überlegenen

¹⁾ Röm. 13, 1—7. — ²⁾ 1 Kor. 6, 1—6. — ³⁾ 1 Kor. 16, 19. Röm. 16, 5. Kol. 4, 15. Philem. 2. — ⁴⁾ 1 Kor. 12, 28. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6. Eph. 1, 22. 3, 10. 21. 4, 5—16. 5, 23—32. Kol. 1, 18. 24. 1 Tim. 3, 15. — ⁵⁾ 1 Kor. 7, 17—24. Gal. 3, 28. Eph. 5, 22—6, 9. Kol. 3, 11. 3, 18—4, 1.

Wert des Guts, das im Christus allen gegeben ist. Doch hatte auch in dieser Hinsicht Paulus die Korinther davor zu warnen, daß sie die Armen nicht dadurch beschämen, daß ihnen ihre kümmerliche Lage schmerzhaft vorgehalten wird¹⁾. Schwieriger war die Regelung des Verkehrs zwischen den Geschlechtern, da er gegen die Einmischung sinnlicher Erregtheit geschützt werden muß. Paulus war hier zum Schutz der Reinheit des Verkehrs zu großer Vorsicht bereit. Daß die Frau auch beim Gebet das Kopftuch als das Zeichen ihrer Unterordnung unter ihren Mann behalte, bekommt für ihn eine ernste Bedeutung und aus demselben Grund wird den Frauen das Wort in den Versammlungen entzogen²⁾. Es wird nicht sichtbar, daß Paulus die Frau, wenn ihre natürlichen Eigenschaften gemessen werden, für weniger begabt hielt als den Mann. Der für ihn entscheidende Gesichtspunkt, aus dem er die Sitte bildet, ist der, daß die erotischen Erregungen aus der Gemeinschaft ausgeschieden werden sollen. So hoch begabt die Frau sein mag, auch wenn sie Prophetin ist, bleibt sie Frau und es ist gefährlich, wenn sie selbst oder die Gemeinde das vergessen will.

Die Vereinigung der geborenen Juden und der geborenen Griechen in derselben Gemeinde war deshalb besonders schwierig, weil für den Juden der vollständige Verkehr mit den Griechen nur durch die Übertretung des Gesetzes möglich war; er mußte also in seinem Gewissen so frei vom Gesetz geworden sein, daß er in seiner Übertretung keine Sünde sah. Paulus sah in derselben Weise wie die Apostel Jerusalems und schon Jesus in der Tischgemeinschaft das Zeichen und Mittel der völligen, alle Trennungen überwindenden Verbundenheit und hat darum verlangt, daß sie zwischen den beiden Teilen der Gemeinde zustandekomme, und ihre Verweigerung im Namen des Gesetzes als eine Versündigung an der Gemeinde verworfen³⁾. Wie sorgsam er aber auch in dieser Frage das jüdische Gewissen ehrte, zeigt seine Anweisung an die Römer, die nicht als eine nachträgliche Konzession um des Friedens willen dargestellt werden darf, sondern als Belehrung über die überall von ihm durchgeführte Praxis auftritt⁴⁾. Er hat es nicht zur Bedingung für den Anteil an der Gemeinde gemacht, daß jeder am Tisch der anderen ohne Bedenken teilnehme, sondern auch denen, die den Genuß von Fleisch ablehnten, ihren Anteil an der Gemeinde gesichert. Daß die Tischgemeinschaft das Gewünschte ist, wird auch hier sichtbar, da die Ablehnung des Fleisches unter das Urteil »Schwäche

¹⁾ 1 Kor. 11, 22. — ²⁾ 1 Kor. 11, 3—16. 14, 34. 35. 1 Tim. 2, 8—15. —

³⁾ Gal. 2, 11—14. — ⁴⁾ Röm. 14.

des Glaubens« fällt und der starke Glaube der für alle zu wünschende ist. Aber das absolute Urteil »Sünde« wird nicht auf dieses Verhalten angewandt, vielmehr wird auch denen, die für sich eine besondere Nahrung für unentbehrlich halten, der Raum in der Gemeinde freigehalten. Ebenso bleibt den jüdischen Christen die Sabbat- und Festfeier, ebenso die Beschneidung vorbehalten¹⁾. Für die Palästinenser schloß dieser Grundsatz auch die Teilnahme am Altardienst ein. Während nach ganz kurzer Zeit solche Verhältnisse den Gemeinden als eine unerträgliche Verletzung der kirchlichen Einheit erschienen, tritt an den Ausführungen des Paulus deutlich hervor, wie hoch er den positiven Wert, den diese Schwierigkeiten für die Gemeinde besaßen, würdigte. So ist sie genötigt, ihre Einheit von innen her zu begründen, nicht durch die Vereinerleung der Sitte, nicht durch die Tyrannei einer herrschenden Partei, sondern mit unverletzlicher Bewahrung der Achtung, die dem fremden Gewissen gebührt, wirklich aus dem Grundakt ihrer Frömmigkeit, aus dem Glauben und der dem Glauben verliehenen göttlichen Gnade heraus.

V.

Die Bedingungen der paulinischen Lehre.

1.

Jesus und Paulus.

a) Das Ziel der Frömmigkeit.

Bei Jesus hatte sein königlicher Wille in seiner Sohnschaft Gottes seinen Grund, bei Paulus sein apostolisches Wirken in seiner Kenntnis des Christus. Den Unterschied zwischen beiden, auf den damit hingewiesen ist, hat Paulus beständig mit der größten Deutlichkeit sichtbar gemacht, da er jede Vergleichung seines Berufs mit dem Werke Jesu unmöglich macht. Für ihn war deshalb der Gedanke nicht vorhanden, er könnte oder sollte die Gewißheit Gottes in derselben Unmittelbarkeit besitzen, wie Jesu Worte sie sichtbar machen. Paulus hat sich vielmehr sein ganzes religiöses Denken und Wollen durch das begründet, was er von Jesus wußte. An diesem Unterschied hat auf seinem Standpunkt der menschliche Wille keinen Teil; denn er ist durch Gott gesetzt; und damit, daß Paulus dies beständig anerkennt und Jesus wirklich als den Herrn betrachtet, bewährt er sich als Glaubenden. Wenn aber dieser fundamentale Unterschied

¹⁾ Röm. 14, 5. 6. 1 Kor. 7, 18. 19. Gal. 5, 6. 6, 15.

beachtet wird, der in allen Äußerungen der beiden Männer wiederkehrt, dann tritt auch ans Licht, wie vollständig Paulus in seiner Frömmigkeit vom religiösen Verhalten Jesu abhängig war.

Die Begründung des königlichen Willens Jesu in seiner Sohnschaft Gottes bewirkte, daß er sein Verhältnis zu Gott und sein Verhältnis zur Menschheit zu einer festen Einheit verband. Das kehrt bei Paulus darin wieder, daß auch er durch die Berufung zu Gott sein Amt für die Menschheit erhält und seinen Anteil an Gottes Gnade von der Ausrichtung seines Werks nicht scheiden kann.

Aus der Sohnschaft, in der Jesus zu Gott steht, ergab sich, daß sein Gottesgedanke zwar auch Erinnerungen und Hoffnungen umschloß, aber seinen Inhalt nicht einzig durch sie bekam, da er eine die Gegenwart erfüllende Gemeinschaft mit Gott besaß. Für sein Auge hatte sich Gott einst den Vätern bezeugt und wird sich bald wieder durch die Vollendung seiner Herrschaft offenbaren; aber nicht darauf allein gründete Jesus sein Werk, sondern er verkündigte die Herrschaft Gottes als gegenwärtig, weil Gott in ihm der Gemeinde den Christus gab. Das setzt sich bei Paulus darin fort, daß auch seine Religion nicht nur aus Erinnerungen an die Geschichte Jesu und aus der Weissagung seiner neuen Erscheinung bestand, sondern auch die Gegenwart erfüllt. Für das Auge des Paulus offenbart sich Gott dadurch, daß er jetzt der Menschheit durch die Botschaft vom Christus seine Gnade und Gerechtigkeit erkennbar macht.

In seine Gemeinschaft mit Gott hat Jesus seinen ganzen Willen gelegt in der Überzeugung, daß auch Gott den Menschen seine ganze Gnade gebe. Das hat bewirkt, daß auch Paulus alle beschränkten Fassungen des religiösen Ziels, die es nur in die Seligkeit oder in die Erkenntnis setzen oder nur in eine teilweise sittliche Besserung verlegen, abtut und sowohl für Gottes Gabe als für die Pflicht des Menschen ausschließlich absolute Begriffe zur Verwendung bringt.

Aus der jetzt sich offenbarenden Herrschaft Gottes gewann Jesus sein Machtbewußtsein; weil es aber aus Gottes Herrschaft entsteht, blieb es von allen selbstischen Begehungen rein und schloß die vollständige Beugung vor Gott ein. Darum hat auch bei Paulus das seinem Amt entsprechende Machtbewußtsein den Verzicht auf jede selbstische Machtübung neben sich und der Christenstand bedeutet für ihn auf allen Stufen die vollständige Beseitigung der Hoffart und des eigenen Ruhms.

Jesus nahm in seinen Gottesgedanken die sittlichen Normen auf und braucht deshalb seine Macht dazu, um das Böse zu

beseitigen und die Gott gehorchende Gemeinde zu schaffen. Paulus sprach mit der Formel »Gerechtigkeit Gottes« das Höchste aus, was er von Gott wußte, und erkannte die Vollkommenheit der göttlichen Gnade darin, daß sie die Gerechtigkeit wirkt. Darum war auch seine Beschreibung des Christenstands die Lehre von der Gerechtigkeit und die Gemeinde, die er sammelt, hat ihr Merkmal daran, daß sie für die Sünde gestorben ist und das Gute tut. Das Bußwort Jesu erhielt zwar dadurch bei Paulus eine neue Fassung, daß er, um summarisch zu sprechen, den Begriff »Erbsünde« in die Kirche legte. Er blieb aber darin mit Jesus in Übereinstimmung, daß er deshalb die vollständige Verneinung des bösen Willens nicht preisgab, sondern sie dadurch vollzog. Auch Jesus hatte sich davor nicht gefürchtet, daß seine Urteile auch das, was wir unsere Natur heißen müssen, trafen. Deshalb machte er aber aus dem Bußwort nicht nur eine Meditation, die die unaufhebbare Verwerflichkeit des menschlichen Willens beklagte und in einen das Handeln zerstörenden Dualismus ausging; denn er hielt die gnädige Gegenwart Gottes beim Menschen fest. Auch Paulus hielt sie fest und gab ihr durch seine Sätze über den Christus und den Geist eine konkrete Fassung. Deshalb vermochte auch er seine Urteile, die die verwerfliche Art des Menschen treffen, so in sich zu tragen, daß durch sie die Abwendung vom Bösen und die Freudigkeit zum guten Werk entstand.

b) Die Kirche.

Weil der Grundriß des religiösen Gedankens ohne Krümmung von Jesus zu Paulus hinübergeht, deckt sich auch das Verhältnis beider zur jüdischen Gemeinde. Die Art, wie Jesus Jude war und die Judenschaft gleichzeitig richtete, kehrt in der Art, wie Paulus Jude war, unverändert wieder. Die bestehende Gemeinde mit ihrer Schrift, ihrem Gesetz und ihrer nationalen Verfassung wird als Gottes Werk geehrt. Die Trennung ^{erfolgt} durch das Bußwort, weil die sittlichen Normen ^{des Gesetzes} aufgehoben sind. Auch die jüdische Sünde wird ^{als} verworfen. Mit dem Neuen, das ^{über das Gesetz} entstand, vertritt Paulus, daß er dadurch das Ziel Jesu ^{erreichte} und sprach er durch seine Sätze über den Ausgang Jesu offenkundig ^{an} die Gemeinde; in dieser Tatsache sah Paulus das Mittel zur Vollendung seiner Herrschaft, die durch das Gesetz bestimmt ist, was

zur Lehre vom negativen Zweck des Gesetzes. Mit der Betrachtung des Ausgangs Israels verband sich die seiner eigenen Geschichte. Anders als Jesus hatte er den Gegner, den er überwinden mußte, auch in sich selbst. Sein Urteil über Israel war ein Gericht über ihn selbst und er vollzieht es durch das Bekenntnis, daß er wie alle durch das Gesetz nicht unschuldig, sondern schuldig geworden sei.

Mit dem Aufbau der für alle offenen Gemeinde kam Paulus in keinen Gegensatz gegen Jesus, weil die Ziele »Königtum Gottes« und »Herrschaft des Gesalbten« immer auch die Völker umfaßten. Den Gegensatz »nicht die Völker, sondern Israel«, hat Jesus selbst zerbrochen, da seine Arbeit durch einen anderen Gegensatz bestimmt war, durch den, der zwischen dem guten Willen Gottes und zwischen dem gottlosen Willen des Menschen besteht, den er am Juden nicht weniger verwarf als am Griechen. Auf dieselbe ausschließlich religiöse Basis ist der Universalismus bei Paulus gestellt, der nicht den Griechen über den Juden und auch nicht über den Barbaren erhob, sondern über die Schuld und Not aller die göttliche Gnade setzte.

Darin, daß nun neben der Judenschaft und neben dem griechischen Volkstum die neue Gemeinde entstand, sah Paulus keinen Abfall vom Ziel Jesu. Der Vorwurf gegen Paulus, er habe die Frömmigkeit Jesu zur Kirchlichkeit verdorben, übersieht, daß in der Gemeinde, die Paulus herstellt, das religiöse Ziel dieselbe Vollständigkeit behält, die es bei Jesus hatte. Eine Unterscheidung des religiösen Ziels von den natürlichen Anliegen des Menschen kam freilich dadurch zustande, daß sich nun die Kirche neben und über die anderen Verbände stellte. Ihre Unterscheidung bildete aber auch für Jesus ein wichtiges Ziel seiner Arbeit. Aber eine Trennung der religiösen Funktion von den übrigen Aufgaben des menschlichen Lebens hat Paulus durch die Gründung der Kirche nicht herbeigeführt, weil nach seiner Absicht die Gemeinde ihre Glieder in allen ihren Anliegen miteinander vereint. Man tritt nicht dazu in die paulinische Gemeinde ein, um ein vereinzelttes Interesse zu befriedigen, sondern mit dem ganzen Willen, nicht nur als Seele, sondern als Person, nicht nur zur Ausübung des Kultus, sondern zur Führung des Lebens. Die Vollständigkeit der Gemeinschaft, in die Paulus die Glaubenden miteinander bringt, bewährt sich dadurch, daß sie die Freiheit, die Jesus seinen Jüngern gab, keinen Abbruch tat. Paulus hat die Knechtung des Einzelnen durch die Gemeinde zugelassen, sondern die Gewährung der vollständigen Freiheit zu ihrer hohen Aufgabe gemacht, weil sie an allen

den.
us, sondern ver-
nicht das seine Sätze
e. Nach dem Bewußtsein,
setz nur aus, was aus
war. Israel war der
Gottes Willen ist
a aber Israel ist
Deutung

der göttlichen Gnade zu dienen hat. Darum gab er, obwohl er die Glaubenden in eine Kirche vereint, den Kampf Jesu gegen die religiöse Unwahrhaftigkeit und Schauspielerei nicht auf. Als der Ort der Freiheit war die paulinische Gemeinde auch der Ort der Wahrhaftigkeit.

c) Der Glaube und die Liebe.

Zur Einigung der Gemeinde gehört die Bildung eines Dogmas, der Gewinn von Überzeugungen, die alle einigen und ihnen das gemeinsame Handeln verschaffen. So groß der Unterschied zwischen Jesus und Paulus in ihrer Denk- und Lehrarbeit ist: im ergreifenden Kontrast, der zwischen dem griechischen Denkideal und der Lehrarbeit Jesu besteht, stellt sich Paulus völlig an die Seite Jesu. Sein Denken dient nicht dem selbstischen Motiv, das die Steigerung des eigenen Vermögens begehrt, sondern der Liebe, die sich das göttliche Werk deshalb verdeutlicht, weil sie Gott zu dienen begehrt.

Indem Paulus im Zusammenhang mit seinem Urteil über die verwerfliche Beschaffenheit des Menschen den Glauben als den Vorgang auszeichnet, der die Gemeinschaft mit Gott herstellt, gab er weder einem intellektualistischen noch einem unsittlichen Verlangen nach. Jenem hätte er dann gehorcht, wenn er die Gemeinschaft mit Gott nur durch das Denken herstellen wollte, diesem dann, wenn er sich die Tat erlassen wollte. Da aber Paulus durch die Überordnung des Glaubens über alle anderen Funktionen die Obmacht Gottes und des Christus über alle menschlichen Zustände und Leistungen aussprach und aus der Vollkommenheit der göttlichen Gnade die Unabhängigkeit des Glaubens von allen menschlichen Leistungen und seine Allgenugsamkeit gewann, hat er damit die Frömmigkeit Jesu bewahrt. Denn Jesus schrieb dem göttlichen Wirken die Priorität und der göttlichen Gnade die Vollkommenheit zu. Die Ziele, die Paulus dem Wirken des Menschen gab, waren durch die Liebesregel bestimmt. Sie ist das Gebot Jesu und Paulus hat nie andere Pflichtformeln gebildet als solche, die sich aus der Liebesregel Jesu ableiten. Die Vollständigkeit der Liebe hat er in allen Richtungen des Handelns, im Verkehr mit Gott, mit den Menschen und mit der Natur bewahrt. Daher kehrt auch die Sorglosigkeit Jesu unverkürzt bei Paulus wieder aus demselben Grund, weshalb sie Jesus besaß, weil alles, was geschieht, durch den guten Gott geordnet ist. Weil auch Paulus die Sorglosigkeit durch den Glauben gewinnt, hing er an sie keine Unnatur, sondern verband mit dem Satz, daß es für die Berufenen kein Übel gebe,

die scharfe Beobachtung der Tatbestände und die tapfere Verwertung der ihm gegebenen Kraft. Darum hat die Sorglosigkeit ihn nicht gegen den Schmerz abgestumpft, wie wir dies auch bei Jesus wahrnehmen. Er gewinnt durch sie nicht die Apathie, sondern denjenigen Willen, der leiden will. So seltsam das Phänomen an sich ist: es liegt bei Paulus nicht weniger deutlich als bei Jesus vor. Darum besaß auch Paulus das Vermögen zu sterben zusammen mit dem Willen zu leben. Seine auf Gott gerichtete Liebe bewährt auch Paulus durch die Fähigkeit, alle natürlichen Güter preiszugeben. Aber die Formel Askese ist für ihn ebenso ungeeignet wie für Jesus, weil auch er den Schaden nicht in den Dingen sucht. In seiner Arbeit für die Menschen bewährt er ihren Ursprung aus der Liebe dadurch, daß sich ihm die Beschränkung auf das Kleine nicht als Last, sondern als Wert darstellt. Er hat damit den Demutsgedanken Jesu ohne Verkürzungen bewahrt. Er bewährt die Herkunft seines Wirkens aus der Liebe weiter dadurch, daß er ihm das Ziel in der Befreiung der anderen gibt. Der Herrschaftsgedanke lockte ihn nicht. Daher formt er keine heteronome Ethik, keine Ethik, die von außen her dem Menschen die seinen Willen formenden Normen aufzwänge. Seine ganze Wirksamkeit ist darauf gerichtet, daß die Gemeinde mit eigener Gewißheit handle und den guten Willen als ihren eigenen besitze und betätige. Da die Einigung der Liebe mit den das Recht herstellenden Normen unverletzt bleibt, konnte auch Paulus wie Jesus zürnen, ohne daß er dadurch die Liebe brach. Denn seine Liebe pflegt nichts Böses, sondern erzeugt den Kampf gegen alles Schlechte in den anderen mit vollendeter Wahrhaftigkeit. Dieser Kampf wird aber im Frieden geführt, weil das Vermögen zum Vergeben stets vorhanden ist.

Aus der Liebe zu Gott empfing auch Paulus den Kultus, den er ebenso frei vom Symbolismus als vom Zauber hielt. Er betete, wie auch Jesus Beter war, und am Wert des Opfers, mit dem er seinen Willen Gott hingibt, zweifelte er nicht. In den Kultus legt er einen vollständigen Willen und schützt ihn doch gegen die Verkehrung, die dadurch entsteht, daß er alle anderen Funktionen absorbiert. Das Merkmal Jesu, daß er aus seinem ganzen Handeln seinen Gottesdienst machte, ist auch ein Kennzeichen des Paulus. Aus der Liebe leitete er das Recht für den Menschen ab, alles Gott darzugeben, was er hat; aber der Verdienstgedanke, den Jesus beseitigt hat, kommt deshalb bei Paulus nicht zurück, sondern bleibt bei ihm völlig tot. Sein Bewußtsein bleibt klar, daß das erste Merkmal der Liebe der

Gehorsam ist und daß sie ihre Freiheit verdirbt, wenn sie nicht auf der Gebundenheit an die göttlichen Normen beruht.

d) Die Schätzung des Kreuzes.

Der Vorgang, an dem Paulus alle seine Urteile über den Glauben und die Liebe normiert, ist der Ausgang Jesu. Indem er ihn als den Offenbarungsakt versteht, an dem er erkennt, wie sich Gott gegen den Menschen verhält, steht er an der Seite Jesu; denn auch Jesus nahm sein Kreuz von Gott an. Wenn Paulus darin den richtenden Willen Gottes sah, der alles abtut, was ohne den Christus den Besitz des Menschen bildet, so setzt er darin das Urteil Jesu fort, der sein Kreuz aus der Sünde hergeleitet hat, daraus, daß der Mensch gegen Gott streite und darum Gott gegen sich habe. Von diesem Konflikt war Paulus persönlich getroffen und das gibt seinen Worten über das Kreuz eine neue, ihm allein gehörende Gestalt. Er konnte darin, daß das Kreuz des Christus ihm die Verurteilung brachte, nicht nur ein individuelles Erlebnis sehen; der, der am Kreuze stirbt, ist der Christus und das gibt dem hier vollzogenen Urteil Gottes die alle erfassende Geltung. Er bleibt aber darin mit Jesus eins, daß er das richtende Handeln Gottes in seine Gnade hineinsetzt. Wie Jesus in seinem Sterben den Christusgedanken festhielt und im Kreuz das Mittel sah, durch das ihn Gott zum Christus machte, so nimmt Paulus am Kreuz des Christus die göttliche Gnade wahr, weil die Beseitigung dessen, was den Menschen mit Gott entzweit, für ihn die höchste Wohltat und die Erweisung der Liebe Gottes ist.

Von seinem Sterben erwartete Jesus sein Leben. Darum hat auch Paulus den Gekreuzigten immer zugleich als den Lebenden vor Augen und weiß sich mit ihm in einer Gemeinschaft, die sein ganzes inwendiges Verhalten umfaßt. Dadurch erhält sein inwendiges Leben die Ähnlichkeit mit Jesus, nicht als seine Kopie, als könnte er Jesu Sohnschaft Gottes nachahmen oder die von ihm getane Arbeit wiederholen; auf dem Standort des Paulus wäre dies die vollendete Torheit; wohl aber gewinnt er an der göttlichen Gnade die Gewißheit, daß er den Christus und in ihm Gott so bei sich habe, daß er in ihm denke und handle. Daß aber zwischen Gott und ihm der Zwist ganz beseitigt ist, so daß das Menschliche ihm das Göttliche nicht verdunkelt, das Göttliche ihm das Menschliche nicht zerstört, weder in seiner Betrachtung Jesu noch in der Art, wie er sein eigenes Leben auffaßt und sein Amt führt, noch in seinem Urteil über die Gemeinden, das verdankte er Jesus. Die Versöhntheit

des Paulus mit Gott und Jesu Verkehr mit Gott als sein Sohn lassen sich nicht als zwei voneinander unabhängige Tatsachen betrachten. Jesu Sohnschaft Gottes ist hier der primäre und kausale Tatbestand und die Art, wie er seine Gemeinschaft mit den Jüngern für sie zur Offenbarung Gottes machte, ist der geschichtliche Grund, aus dem die Versöhntheit des Paulus mit Gott durch den Christus entstanden ist.

Darum hat es Paulus vermocht, die Anbietung der Versöhnung, in der Jesu Bußwort sein Ziel hat, durch seinen Satz über die Rechtfertigung ohne Schwächung festzuhalten. Die Einigung von Recht und Gnade, die den Gottesgedanken Jesu kennzeichnet, ist auch das Merkmal der paulinischen Rechtfertigung und die Vollkommenheit des göttlichen Vergebens sowohl in der Beseitigung der Schuld als in der Begründung des Gott sich unterwerfenden Willens kommt zur nachdrücklichen Bezeugung¹⁾.

e) Der Geist.

Durch den Geistgedanken, auf den Paulus bei sich selbst und bei der Gemeinde die ganze fromme Tätigkeit stellt, war etwas Neues entstanden über das hinaus, was schon im Jüngerkreis Jesu vorhanden war. Aber der Zusammenhang zwischen der Arbeit Jesu und dem Ziel des Paulus zerreißt auch an dieser Stelle nicht, weil Jesus seine Jünger innerlich durch Glauben und Liebe mit sich verbunden hat. Nicht Zwang oder religiöse Formen stellten ihre Gemeinschaft mit ihm her, sondern diejenigen Vorgänge, die nun durch den Begriff »Geist« beschrieben werden. Jetzt, als Jesus nicht mehr bei der Gemeinde war, wird aus der Tatsache, daß er die Jünger von innen her mit sich verband, der neue Satz, daß er sie durch seinen Geist bewege. Beim Geist dachte Paulus mit Ernst an den Geist des Christus; daher kam es, daß die neuen Erscheinungen, die jetzt in der Gemeinde hervortreten, die Grundgestalt der Frömmigkeit unverletzt lassen, die durch den Verkehr Jesu mit seinen Jüngern entstanden war. Wie im Christus das Göttliche und Menschliche nicht gegeneinander gekehrt sind, sondern das Göttliche zum Grund für das Menschliche wird, so besteht bei Paulus das Werk des Geistes darin, daß er aus Gott und für Gott lebende Menschen macht, die ihre ganze Kraft in seinen Dienst stellen.

f) Die Hoffnung.

Alle Erwägungen über den Reichtum der göttlichen Gabe, die jetzt der Menschheit zuteil wird, ersetzen bei Paulus die

¹⁾ Vgl. S. 315—317.

Hoffnung nicht, die Jesus seinen Jüngern gab. Er trägt sie in derselben Art in sich wie sie, als echte Hoffnung, die Wille ist, nicht nur als eschatologische Theorie, als auf Gott gerichtetes Verlangen, darum gänzlich abgeschieden von den bloß egoistischen Begehungen und nicht mit einem sinnlichen Verlangen vermennt, das nur nach Wohlsein strebt. Sein Verlangen geht darauf, daß sich der Christus offenbare, womit für die Einzelnen und die gesamte Welt die Vollendung kommt. Daher gewinnt er durch seine Hoffnung die Tüchtigkeit für das jetzt zu vollbringende Werk. Sie macht ihn zum Sehen wach, zum Handeln entschlossen, weil er ja auf den hofft, in dessen Gemeinschaft er jetzt lebt und in dessen Dienst er steht. Wie bei Jesus, so geht auch bei Paulus die Hoffnung auf die Vollstreckung des Gerichts und bleibt doch freudig, weil der Vollzug des Rechts an allen in der Hand des Christus liegt, in dem sich die göttliche Gnade offenbart. Der offenkundige Zusammenhang, der die Hoffnung des Paulus mit der Verheißung Jesu verbindet, macht vollends sichtbar, wie völlig Paulus in der Macht Jesu stand. Es war keine phantastische Verzerrung seines Bewußtseins, wenn er sich für einen Christen hielt und erklärte, daß ihm sein geistiger Besitz von Jesus gegeben sei.

Für die Übertragung der von Jesus begründeten Denk- und Willensformen auf Paulus kommen nicht literarische Mittel in Betracht; sie geschieht durch die Gemeinde, dadurch, daß die Geschichte des Paulus in allen ihren Perioden, schon bei seinem pharisäischen Kampf gegen Jesus und noch mehr seit seiner Taufe und seit er selbst als Jesu Bote wirksam war, nicht neben, sondern in der Gemeinde verlief. Wie kräftig die christliche Gemeinde ihre Glieder innerlich erfaßte und unter den Einfluß Jesu stellte, dafür ist das Christentum des Paulus gerade wegen seiner Selbständigkeit ein besonders deutliches Dokument.

2.

Der Zusammenhang zwischen den Überzeugungen des Paulus und seiner Bekehrung.

Die Gedanken des Paulus führen uns nie von seiner Geschichte weg zu Gebilden, die als Abstraktionen durch die Phantasie, die auch mit Begriffen dichten kann, entstanden wären; seine neuen Sätze sind vielmehr durch deutliche Beziehungen mit seiner Geschichte verknüpft. Um ihn zu verstehen, müssen wir uns immer gegenwärtig halten, daß er zuerst Pharisäer war mit solcher Entschlossenheit, daß er im Kampf gegen die Christen-

heit in die erste Reihe trat, daß dann der Anblick Jesu seine plötzliche und vollständige Wendung herbeiführte und daß er durch die Ausübung des Botenamts unter den Griechen mit zunehmender Kraft den universalen Aufbau der Kirche bewirkte und dabei den christlichen Pharisäismus und die christliche Gnosis überwand.

a) Das Gesetz.

Als Pharisäer sah Paulus im göttlichen Gesetz die Macht, die das Verhältnis des Menschen zu Gott feststellt, und dies blieb seine nie erschütterte Überzeugung. Ohne den Christus steht die Menschheit unter dem Gesetz und hat dieses als ihren Herrscher über sich, der ihr ihr Verhältnis zu Gott anweist. Auf den Gedanken, den ihm jeder Grieche zutrug, daß ihn das jüdische Gesetz nicht treffe, weil er kein Jude sei, ließ er sich nie ein, weil er in ihm Gottes Gebot sah, das für alle gültig ist. Darum hat er auch gegen die Gnosis daran festgehalten, daß das Gesetz auch in der Christenheit jede Anomie und jeden Ungehorsam treffe. Da die Herrschermacht des Gesetzes eine Parallele zur Macht bildet, mit der der Christus über der Menschheit steht, mußte das Verhältnis zwischen beiden für alle Klarheit bekommen, nicht nur für die Juden, sondern nicht weniger für die Griechen. Alle erhalten ihr Verhältnis zu Gott entweder durch das Gesetz oder durch den Christus und allen muß die Erkenntnis vermittelt werden, daß die Gnade Gottes sie durch den Christus vom Gesetz befreit. Die Versuche des christlichen Pharisäismus, sich die Kirche zu unterwerfen, verstärkten dieses Bedürfnis; es bestand aber auch ohne ihn. Schon aus der eigenen Lebensgeschichte des Paulus ergab es sich, daß er in der Darlegung, wie der Christus das Ende des Gesetzes sei, ein wesentliches Glied der universalen Heilslehre sah.

Durch seine Bekehrung wurde nicht sein Urteil über den Inhalt des Gesetzes oder über seine Herkunft von Gott, wohl aber über seinen Erfolg umgestellt. Da er zum Verfolger des Christus und seiner Gemeinde geworden war, war das Ende seines Bestrebens, das Gesetz zu tun und sich dadurch die Gerechtigkeit zu verschaffen, ein Fall. Mit dieser Erkenntnis war der Pharisäismus in ihm tot und seine Zuversicht ganz vom Gesetz abgelöst¹⁾. Darin, daß er den Christus bestritten

¹⁾ Der Bruch mit dem Pharisäismus beseitigte nicht nur seine ganze Gesetzgebung, sondern traf auch bei Paulus die Legende (Haggada) ebenso deutlich wie sonst in den neutestamentlichen Dokumenten. Paulus arbeitet zwar fast ausschließlich mit jüdischen Denkformen; aber aus der Exegese

hatte, sah er immer und ausschließlich seine eigene Schuld. Er warf sie nicht auf Gott und sagte nicht, das Gesetz sei falsch oder sündlich, sondern nur, er sei an ihm zum Sünder geworden. Seine Bekehrung bestand nicht in einer Wandlung seiner Theorie, sondern war Buße, Gericht über das eigene Wollen und Wirken, Zurechnung der Schuld an das eigene Ich. Das war unmittelbar durch seine pharisäische Frömmigkeit gesetzt, die ihm jede Beschuldigung Gottes verwehrte und ihn anleitete, die Sünde als die Tat des Menschen zu verdammen. In der Aufrichtigkeit und Entschlossenheit seiner Bekehrung setzt sich die Aufrichtigkeit seiner pharisäischen Frömmigkeit fort. Daher blieb er von allem Antinomismus frei, so kühn er mit Wort und Tat die Freiheit vom Gesetz zur Durchführung bringt. Der Gegensatz, in den sich sein Gedankengang teilt, trifft den Menschen und fällt nicht auf Gott. Von Gott aus gesehen dienen das Gesetz und der Christus einträchtig seiner heiligen Gnade. Beide kommen von Gott, beide vollziehen seinen Willen und dienen seinem Ziel. Das Unheil entsteht nur im Menschen, der sich dadurch, daß er sich dem Gesetz widersetzt, das Gute in Schaden und Tod verkehrt.

b) Das Kreuz Jesu.

Auch als er die Christenheit bekämpfte, verband ihn vieles mit ihr, da auch er auf den Christus wartete, gegen das stritt, was in Israel gottlos war, und die Frömmigkeit der Christen wohl zu schätzen wußte. Geschieden war er von ihnen durch Jesu Kreuz, nicht bloß deshalb, weil dem Gekreuzigten die Macht fehlte — so würde der Konflikt nur auf das egoistische Verlangen nach Glück und Glanz zurückgeleitet, somit auf das, was Paulus auch nach seiner pharisäischen Überzeugung als unförmig und sündlich richtete — sondern weil er im Kreuz Jesu das Ende des Gesetzes sah, da die Gerechtigkeit Israels vernichtet und sein ganzes frommes Wirken als wertlos gerichtet war, wenn es wirklich den Christus verworfen hatte. Das gab dem Ringen des Paulus mit der Christenheit die Tiefe und die fortwirkende Fruchtbarkeit, daß sich die Frömmigkeit des Paulus gegen Jesus auflehnte, nicht das, was er fleischlich nannte,

der Schule kommt wenig ans Licht: der mit Israel wandernde Fels, 1 Kor. 10, 4, die himmlische Gottesstadt, Gal. 4, 25. 26, der Anteil der himmlischen Fürsten an der menschlichen Geschichte, 1 Kor. 15, 24. Eph. 3, 10. 6, 12. Kol. 2, 15. 1 Kor. 2, 6. 8 (?), die Namen für die ägyptischen Zauberer, 2 Tim. 3, 8.

sondern das, was er als gut und heilig empfand. Als Pharisäer hielt er daran fest, daß der Zweifel an der Heilsmacht des Gesetzes Zweifel an Gott sei. Als er aber die Herrschaft Jesu gesehen hatte, stellte er mit seinem Urteil über das Gesetz auch sein Urteil über das Kreuz Jesu um. Nun erkannte er in der Beseitigung des Gesetzes durch den Tod Jesu Gottes eigene Tat und war nun überzeugt, daß Christus durch seinen Tod das Ende des Gesetzes sei. Wie am Gesetz die Schuld entstanden war, so entsteht nun am Kreuz die Gerechtigkeit. Die Furcht, das Kreuz erweise die Schuld Israels, war ihm bestätigt; dadurch war in der Tat das verdammende Urteil Gottes auf alle gelegt. Da es aber das Kreuz des Christus ist, entsteht nun aus ihm die dankbare Gewißheit, daß mit ihm dem Menschen die Rechtfertigung verliehen sei.

c) Die Rechtfertigung.

Die besondere Art seiner Bekehrung gab dem verneinenden Urteil, das der Mensch in der Buße gegen sich selber wendet, eine besondere Kraft. Aus ihr entsteht der scharfe Gegensatz, in den sich sein Gedankengang zerlegt: nicht das Gesetz, sondern der Christus, nicht die Werke, sondern der Glaube, nicht das Fleisch, sondern der Geist, nicht der Mensch, sondern Gott bestimmen ihn. Er ist über diesen Gegensatz emporgehoben und mit Gott versöhnt, erreicht aber dieses Ziel dadurch, daß er sich den Gegensatz in seiner ganzen Tiefe deutlich macht. Als er im Anblick Jesu von seiner Christusherrlichkeit überzeugt wurde, war er zu einem vollständigen Verzicht auf sich selbst genötigt. Zu seinem Werk und zu seiner Erkenntnis zerbrach sein Vertrauen ganz. Er erfährt ein Sterben, das ihn in seinen höchsten Bestrebungen und Werken traf. Was ihn rettete, war allein die Gnade des Christus, der sich als der Geber der göttlichen Gnade vor ihn stellte. Diese stand nun so mächtig, so vollkommen vor ihm, daß sie ihm Gott als den Erbarmer enthüllte¹⁾. Gottes Barmherzigkeit rettete ihn. Daher wird Paulus durch seine Bekehrung zu einem Glaubenden. Nichts anderes empfing er durch sie als Glauben, weil er einzig im Christus alles hat, nämlich Gott mit seiner für ihn eintretenden Gerechtigkeit und seinem ihm gewährten Leben. Von nun an besteht für ihn zwischen Christus und dem Gesetz ein klarer Gegensatz. Denn am Gesetz war für ihn die Sünde, die Verurteilung und der göttliche Zorn entstanden, durch den Christus dagegen die

¹⁾ 1 Kor. 7, 25. 2 Kor. 4, 1. 1 Tim. 1, 13. 16.

Gnade, die Rechtfertigung und der Gott wohlgefällige Dienst. Damit treten auch der Glaube und das Werk auseinander und eine Vermengung beider war für ihn undenkbar. Weil das bei seiner Berufung von ihm Verlangte und in ihm Bewirkte einzig der Glaube war, bildet er auch das Ziel seiner ganzen Arbeit an den anderen. Er sieht den ihm aufgetragenen Dienst darin, daß auch andere durch ihn an Jesus glauben.

Kein Werk konnte dabei mit dem Glauben zusammenwirken. Was er tat, bevor ihn Christus berief, war Sünde gewesen. Ohne die Mitwirkung des Gesetzes und der um seinetwillen getanen Werke hat er die Gnade des Christus empfangen. Ebenso wenig konnte er den Glauben in eine Gnosis verwandeln. Hätte er aus ihm eine theologische Theorie über Jesus gemacht, so hätte er sich vom Anfang seines Christenstandes getrennt. Denn nicht ein Denkkakt hatte die Wendung in seinem Leben hervorgebracht, ebensowenig als die Erzählungen über Jesus, die er beim Kampf mit den Christen reichlich erhalten hat. Paulus sah in seiner Bekehrung die Tat dessen, der die Vollmacht hatte, gnädig zu sein, und seine Gnade bestand nicht darin, daß er ihm eine Belehrung gab, sondern darin, daß er ihn über seine königliche Sendung gewiß machte und dadurch sein Widerstreben gegen ihn überwand.

Verzeihung bedurfte er, als ihn Jesus berief, und Verzeihung empfing er dadurch, daß er ihn berief. Durch seine Bekehrung war gegeben, daß von den beiden messianischen Werken, von der Erlösung vom Bösen und der Erlösung vom Tod, das erste zum Hauptobjekt seines Denkens und zum Hauptinhalt seiner Botschaft ward. Was er als die Tat des Christus erlebt hatte, war, daß Sünder in ihm gerechtfertigt sind. Damit verzichtete er aber auf den Lebensgedanken nicht. Wie er vielmehr als Pharisäer im Christus den erwartet hatte, der die Gemeinde der Auferstandenen schaffe, so sah er in Jesus bis zum Schluß auch den, der den Tod abgetan und das Leben an das Licht gebracht hat. Möglich wird aber diese Wirkung Jesu dadurch, daß er die Sünde überwand.

Seine Bekehrung zu Jesus war eine Berufung gewesen, die Stiftung der Gemeinschaft durch das Wort. Er hatte keine Verschmelzung seines Wesens mit dem Christus, kein Hineinfahren einer himmlischen Kraft in sein Inneres erlebt, sondern hatte gehört, daß ihn Jesus rief. So bleibt das Wort für ihn stets das Mittel, durch das die Gnade Jesu zum Menschen gelangt. Er versteht seine Aufgabe dahin, er habe die Menschen dadurch mit Jesus zu verbinden, daß er ihnen seine Berufung

bringt. Aus dem Hören wird der Glaube und das Fundament der paulinischen Gemeinde ist das Wort.

d) Die Kirche.

Konstruierende Darsteller seiner Geschichte haben es für notwendig erklärt, daß er durch seine Bekehrung aus der religiösen Gemeinschaft herausgesetzt und in seiner Frömmigkeit zu einem sich selbst genügenden Eremiten gemacht worden sei. Das soll sich aus seinen Aussagen im Galaterbrief ergeben, die seine Unabhängigkeit von den Menschen aussprechen und ihn auf Gott allein, allein auf die ihm gegebene Offenbarung des Christus stellen. Nicht die Kirche bekehrte ihn, sondern der Christus ohne sie, nicht Menschen, sondern Gott in unmittelbarer Wunderbarkeit. Wozu brauchte er nun noch die Menschen? Nun entwerfe er selbst in Arabien seine Dogmatik als grübelnder Einsiedler und schaffe eine eigene Kirche als Visionär, der sich selbst als Offenbarungsträger schätzt. Diese Deutung der Ereignisse ließ für Paulus durch seine Bekehrung die Welt untergehen, die in der Tat damals für ihn »gekreuzigt worden ist«, nahm aber sein eigenes Ich von diesem Sterben aus; denn sie denkt sich seine Bekehrung egoistisch als Steigerung seiner Ichheit, so daß sie ihm die Befriedigung verschaffen soll, niemand zu bedürfen und sich seine Theologie und Kirche aus dem zu schaffen, was er bei sich selber fand. Diese Vorstellung ist aber historisch unbrauchbar. Das Sterben, durch das Paulus durchging, traf zuerst ihn selbst, nicht nur andere, sein eigenes Denken und Wollen, seine Weisheit und Gerechtigkeit. Freilich erkannte er in seinem Erlebnis das universale Urteil Gottes, hielt aber ebenso ernsthaft fest, daß es über ihn selbst ergangen sei. Darum war ihm jede eigensüchtige Deutung und Verwendung seiner Bekehrung abgeschnitten. Er wird nicht zum Stifter einer Religion, weil er seine Beziehung zu Gott durch die göttliche Gnade empfängt, nicht aber selbst erwirbt, nicht zum Schöpfer einer neuen Dogmatik, weil ihm sein Denken als Narrheit erwiesen war, die ihn mit Gott in den Streit brachte, und seine Erkenntnis Gottes dadurch entstanden war, daß Gott in seiner Finsternis das Licht aufstrahlen ließ. Was er erkannt hatte, war der Christus und das bedeutet für Paulus wie für alle den, der die Gemeinde Gottes schafft. Darum hat Paulus den Gedanken nicht gekannt, er könnte sich auch jenseits der Kirche in der Gemeinschaft mit dem Christus befinden, auch dann, wenn er sich von den anderen Jüngern trennte. Sein Christenstand begann wie der aller dadurch, daß er durch die Taufe in die Gemeinde trat.

3.

Der Kampf in der Christenheit.**a) Die Überwindung des pharisäischen Christentums.**

Jesu Wort bestritt die jüdische Frömmigkeit deshalb, weil sie durch die Gewißheit Gottes die egoistischen Begehungen des Juden stärkte, während ihm die Jünger den Glauben und die Liebe so geben wollten, daß sein Verhalten gegen Gott und den Menschen in ihnen seinen Grund bekam. Es kann aber niemand überraschen, daß sich dieser Kampf auch in der Christenheit fortsetzte, weil sich auch in ihr Männer fanden, die mit der Kenntniss des Christus nicht den Glauben und die Liebe, sondern ihre eigenstüchtigen Begehungen verbanden. Der Bundesgenosse, an den sie sich anlehnten, war der Pharisäismus, der in den ersten Jahren zwar nicht der gewalttätigste, wohl aber der gefährlichste Gegner der Gemeinde war, weil er seinen Widerspruch gegen die Regel Jesu mit einer kraftvollen Frömmigkeit verband. Es wird diesen Vorgängen keine scharfe Beobachtung gewährt, wenn die Zuneigung zum Pharisäismus nur da für möglich gehalten wird, wo der Eifer für das königliche Recht Jesu matt gewesen sei. Natürlich kam auch die Erschlaffung der christlichen Überzeugungen vor; diese führte aber zum Rücktritt in die Synagoge, nicht zum Judentum, nicht zum Versuch, gegen das Apostolat und gegen Jesu Wort eine Gemeinde Jesu herzustellen, die ihr Merkmal in der Verteidigung des jüdischen Vorrechts haben sollte. Dazu war erforderlich, daß die Sätze, die die Berufung zu Jesus als den Anteil an Gottes Reich beschrieben, mit Kraft vertreten wurden, nun aber so, daß in der Sendung des Christus die göttliche Bestätigung des Judentums erkannt wurde. War es denn nicht eben jetzt durch die Ankunft des Christus in neuer Herrlichkeit geoffenbart, was die Zugehörigkeit zu Israel bedeutete?¹⁾ Zur Vollendung Israels war der Christus gekommen und die, denen es gegeben war, ihn zu erkennen, waren die vollkommenen Juden. Von hier aus stellte sich einem selbstisch bestimmten Willen der Kampf für das Recht des Juden leicht als die Christenpflicht dar. Dann kam man aber auch zur pharisäischen Schätzung des Gesetzes zurück. Zwei Heilsmittler konnte es nicht geben. Der jüdische Christ erhielt als Jude seine Verbundenheit mit Gott durch das Gesetz, dessen Erfüllung seine Gerechtigkeit ist und ihn in Gottes Gnade und damit einst in das ewige Leben bringt; als Christ sah er den Mittler des Heils in Jesus, von dem er die Versöhnung mit

¹⁾ Man erwäge Röm. 9, 5.

Gott und das ewige Leben empfängt. Als unverbundene Zweiheit war diese Stellung unerträglich; eine Einigung der beiden Überzeugungen war unentbehrlich, die nur dadurch erreicht werden konnte, daß die eine Macht der anderen übergeordnet wird. Die Jünger Jesu stellten seine Mittlerschaft über die Geltung des Gesetzes. Nicht wegen des Gesetzes, sondern des Christus wegen, nicht als Lohn für die erfüllten Gebote, sondern als Gabe der im Christus wirksamen Gnade besaßen sie jetzt und einst ihre Gemeinschaft mit Gott. Dagegen mußte die umgekehrte Ordnung zwischen den beiden Heilswegen von allen vertreten werden, die an der Verherrlichung der Judenschaft als am Ziel des messianischen Werks festhielten. Dann entschied das Gesetz über das Verhältnis zu Gott und der Christus bestätigte die Lehre des Gesetzes, erläuterte und erweiterte den von ihm verlangten Gehorsam und vollendete die von ihm gegebene Verheißung. So wurde bei der Vollendung, die er bringt, der Nachdruck auf das gelegt, was vollendet wird, nicht auf den, der vollendet, und damit der Mensch wieder nach der jüdischen Weise über Gott gestellt, wodurch aus der Frömmigkeit ein Kampf für die jüdische Größe wird.

Nun mußte die Heidenmission, wenn sie nicht die Bekehrung der Völker zum Mosaismus bewirkte, als falsch verworfen werden. Die Gemeinschaft mit den nicht christlichen Juden wurde hier stärker empfunden als diejenige mit den an Christus gläubigen Heiden. Daß das Heidentum durch die christliche Predigt verschwinde, gilt als weniger wertvoll, als daß Israel erhalten und verherrlicht werde. Darum wurden durch die universale Gestaltung der Kirche die judaistischen Bestrebungen zu häretischen Bewegungen aufgeregt, weil die mit ihr gestellte praktische Frage nicht umgangen werden konnte, sondern zum Handeln, darum auch zu einem geschlossenen Urteil nötigte. Nun traten sowohl in Palästina als in der Diaspora die hervor, die der Heidenkirche die Gemeinschaft versagten und sich deshalb auch vom Apostolat trennten, im Namen des Gesetzes, das ihnen über dem Christus stand.

Doch ergab nicht nur die kirchliche Frage die Trennung, sondern sie war dadurch innerlich begründet, daß sich der Judaismus dem Glauben an Jesus entzog. Jesus hatte nach seinem Urteil nichts zu geben, was vollkommen wäre, weshalb auch keine geschlossene, vollendete Zuversicht zu ihm entstehen kann. Das Verlangen strebt über ihn zu dem hinaus, worin der Zweck seiner Wirksamkeit liegen soll, zum Gesetz, wodurch das Vertrauen seinen Stützpunkt in der religiösen Leistung des Men-

schen bekommt. Daher erschienen dem Judaismus alle Formen der Verkündigung Jesu als falsch, die einen vollendeten Glauben an Jesus zu begründen suchten. Eine Rechtfertigungslehre, wie sie die paulinischen Sätze aussprechen, wurde hier abgelehnt, hier nicht deshalb, weil sich der Glaube vom Werk nicht trennen darf, sondern deshalb, weil ein solcher Glaube für unmöglich und unrichtig gilt, weil ihm der Grund und Inhalt fehlen soll. Hier macht Jesus die göttliche Gerechtigkeit und Gnade nicht so offenbar, daß sich die Zuversicht des Menschen zu ihm hinwenden muß.

Paulus war durch seine Bekehrung dazu vorbereitet, die innerliche Seite des religiösen Gegensatzes, der damit in die Christenheit hineintrat, scharf wahrzunehmen. Er fand bei denen, die aus dem Gesetz sind, das nicht, was er Glauben hieß. Er hat darum über die kirchliche Frage, an wen die Berufung zu richten und wie die Verfassung der Gemeinde einzurichten sei, die Glaubensfrage gestellt, ob die Christenheit ihr Vertrauen auf Jesus wende und im Glauben an ihn Gottes Gnade habe. Es ist wahrscheinlich in besonderem Maß sein Werk, daß die Missionsfrage völlig mit der Glaubensfrage verschmolzen wurde und durch die Beantwortung der letzteren zur Entscheidung kam.

Aus der judaistischen Überzeugung konnte sich leicht eine christologische Formel ergeben, die das Verhältnis Jesu zu Gott dem der alttestamentlichen Boten Gottes gleichsetzte. Je gleichförmiger sein religiöser Besitz dem ihrigen war, um so deutlicher war es, daß er nur vereint mit ihnen als ein Glied in der Offenbarung Gottes an Israel, wenn auch als der letzte und größte in ihrer Reihe, die Religion gewähre, während alle Aussagen über die Gemeinschaft Jesu mit Gott, die sie als vollständig und ewig beschreiben, dem Judaismus widerstanden. Für Paulus stellte sich aber der Gegensatz gegen den Judaismus noch nicht als ein Kampf um die Gottessohnschaft Jesu dar und auch der Satz, der der Gemeinde den Besitz des Geistes zuspricht, wurde nicht in den Streit hineingezogen. Das pharisäische Christentum, das die Arbeit des Paulus zu stören suchte, vertrat somit auch seinerseits den Christusgedanken in der Größe, die er durch das Ende Jesu erhalten hatte, und erkannte eben darin, daß Jesus in der Herrlichkeit Gottes regiere und seinen Geist der Gemeinde gebe, Israels Verherrlichung. Dagegen trennte sich das pharisäische Christentum von Jesus dadurch, daß es sein Kreuz beiseite schob als eine Episode, die vergessen werden konnte, als ein Unglück, das durch die Erhöhung Jesu wieder ausgeglichen war. Es sah im Tod Jesu nicht die Offen-

barung des göttlichen Urteils, das Israels Schuld enthüllt, und nicht die Anbietung der göttlichen Gnade, die der Gemeinde die Versöhnung gewährt. Dieser Gegensatz hat Paulus in seiner Überzeugung bestärkt, daß er die Gemeinde um das Kreuz Jesu zu sammeln und ihr in ihm den alle richtenden und alle begnadenden Vorgang zu zeigen habe. Vor dem Kreuz des Christus stirbt nach dem Urteil des Paulus der selbstische Wille; nun wendet sich der Glaube des Menschen zu Gott¹⁾.

Die Bemühungen der Judaisten, die griechische Mission so umzugestalten, daß sie ihr Ziel in der Bekehrung der Christen zum Gesetz bekam, traten in zwei Formen hervor, da auch im Pharisäismus zwei verschiedene Bestrebungen gleichzeitig wirksam waren. Neben der unbedingten Verteidigung des Gesetzes, die jeder Abweichung von ihm rücksichtslos den Kampf ansagte und sich dabei bis zum Fanatismus steigern konnte, stand die Regel, daß das Gesetz an die Zustände des Volks und das Vermögen des Menschen angepaßt und so gefaßt werden müsse, daß es erfüllbar blieb. Ebenso vertrat unter den Judaisten die eine Gruppe das Gesetz so, daß es seine absolute Geltung behielt; von ihr wurde denen, die es nicht annahmen, gesagt, daß sie trotz ihres Glaubens an Christus verloren seien. So urteilten die, die in Antiochia den Kampf mit Paulus begannen²⁾. Ihnen galt auch der getaufte Grieche noch als Sünder, weil er das Gesetz nicht auf sich nahm. Die andere Gruppe stellte das Gesetz so über den Christus, daß die beiden Formen der Frömmigkeit als eine höhere und eine tiefere Stufe nebeneinander standen; der Jude, sagte sie, sei Gott näher und ihm lieber als der, der bloß den Glauben an Jesus habe; der Heidenchrist komme dann zur Vollkommenheit, wenn er sich beschneide. So wurde das Ergebnis der Heidenmission anerkannt, aber nur als Anfangsstufe, die sich auf die Schwachheit des Menschen einlasse³⁾. Den vollen Segen Gottes und den vollendeten Gehorsam habe der erreicht, der zum Glauben auch noch den Wandel nach dem Gesetz hinzufüge. In dieser Form kennen wir den Judaismus durch den Galaterbrief. Auch in ihr sah Paulus eine völlige Preisgabe des Glaubens. Er urteilte, das Vertrauen sei auch hier nicht auf den Christus, sondern auf das Gesetz und das Werk des Menschen gestellt.

¹⁾ Über die Übertreibung dieser Beobachtung zu dem Satz, daß Paulus die Rechtfertigungslehre nur zu polemischen Zwecken gebrauche, ist auf S. 313—315 gesprochen. — ²⁾ Apostg. 15, 1; daher kommt das Urteil des Paulus: „Falsche Brüder, die nebeneingedrungen sind“, Gal. 2, 4. — ³⁾ Gal. 1, 10.

Dagegen hat Paulus dann nicht von einer Häresie gesprochen, wenn der christliche Jude zwar die Gemeinschaft mit der vom Gesetz freien Kirche pflegte, aber für sich bemüht war, die daraus entstehende Überschreitung des Gesetzes, so weit es ging, zu vermeiden und sein eigenes Verhalten möglichst nach dem Gesetz zu ordnen. Das hat Paulus zwar Schwäche des Glaubens, aber nicht Sünde genannt¹⁾.

Da Paulus den jüdischen Christen nicht nur in Jerusalem, sondern auch in den von ihm begründeten Gemeinden die volle Freiheit gab, die jüdische Sitte zu behalten, war das jüdische vom judaistischen Christentum nicht durch ein äußeres Merkmal, etwa durch die Sabbatfeier oder durch den Vollzug der Beschneidung, geschieden. Dieser Verinnerlichung des Kampfes wich Paulus nicht aus; im Gegenteil, er hat einzig den inwendigen Vorgang als wesentlich anerkannt, ob der Glaube auf den Christus gerichtet sei oder der Mensch sich selbst preise, ob das Fleisch oder der Geist der Grund der Zuversicht sei. Durch diese Vertiefung des Gegensatzes gab Paulus dem Kampf die Größe und die Fruchtbarkeit. Er fürchtete nicht, daß dadurch die Grenze zwischen dem echten und dem unechten Christentum undeutlich werde. Denn Paulus nahm an, daß sich der Glaube in der Weise sichtbar mache, wie der Mensch handle. Der Anlaß, bei dem es sich zeigen mußte, ob der jüdische Christ dem Gesetz oder dem Christus diene, war dann gegeben, wenn er vor dem griechischen Christen stand²⁾. Verweigerte er ihm die Gemeinschaft trotz seines Glaubens, so bewies er, daß auch seine eigene Frömmigkeit etwas anderes als der Glaube an den Christus sei. Darum hat Paulus denen, die der Heidenkirche die Gemeinschaft verweigerten, sie auch seinerseits versagt³⁾.

b) Das gnostische Christentum.

Noch leichter als die Verbindung des Christentums mit den Grundsätzen des Pharisäismus vollzog sich seine Vereinigung mit den gnostischen Formen der Frömmigkeit. Wie rasch auch in einer paulinischen Gemeinde die selbstisch bestimmte Frömmigkeit gnostische Züge annehmen konnte, zeigt das, was in Korinth geschah, als die Gemeinde unter dem Einfluß neuer, aus dem Orient zu ihr gekommener Lehrer kam. Nun verstand man Gottes Offenbarung als die Mitteilung seiner Weisheit und wollte den christlichen Glaubensstand als eine unreife Anfangsstufe überschreiten. Die ethischen Normen wurden gering geschätzt, der Verkehr mit der Dirne als unschädlich verteidigt und in

¹⁾ Röm. 14. 1 Kor. 8, 13. — ²⁾ Gal. 2, 3. — ³⁾ Gal. 1. 8. 9. 1 Kor. 16, 22.

der Heirat mit der Stiefmutter ein glänzender Erweis der christlichen Freiheit gesehen. Mit Berufung auf sie erweichte man auch den Gegensatz gegen den griechischen Kultus. Gleichzeitig wurde der religiöse Zölibat verherrlicht. An den pneumatischen Vorgängen schätzte man das Geheimnisvolle und Auffallende und machte sie zum Anlaß der Selbstbewunderung; darum wurden sie auch vor der Gemeinde ausgestellt. Die Führer der Bewegung machten ihre geistige Größe geltend, priesen wohl auch die der Gefährten Jesu, vor allem die des Petrus¹⁾. Für sich schufen sie ein besoldetes Lehramt, vernichteten die Freiheit der Gemeinde, herrschten und ertrugen deshalb das Apostolat des Paulus nicht. Weil sie mit Bewunderung den von ihnen erreichten religiösen Besitz priesen und genossen, starb die Hoffnung ab, noch nicht die Erwartung der Offenbarung des Christus, wohl aber der die Auferstehung verbürgende Satz; der allen, auch den Sterbenden, den Anteil am Reich des Christus verheißt. Damit begann die Umwandlung der Weissagung in eine Lehre von den letzten Dingen, die den Willen des Menschen nicht mehr zu ergreifen vermag, sondern nur der Weltbetrachtung die Vollendung gibt und die Phantasie beschäftigt.

Ähnliche Vorgänge werden in Kolossä sichtbar, wo eine Weisheit vorhanden war, die den Verkehr mit den himmlischen Mächten herstellen wollte und dazu eine Methode der Heiligung ausbildete teils mit Benützung der mosaischen Satzungen, teils durch asketische Regeln, durch die die religiöse Vervollkommnung des Menschen bewirkt werden soll. Aus den Pastoralbriefen ergibt sich, daß Paulus seine ganze Arbeit durch diese Bewegung für gefährdet hielt. Nun entsteht der christliche Forscher, der in der Erörterung religiöser Probleme seine Aufgabe sieht und sich dafür bezahlen läßt. Seine Forschung gibt sofort, da sie spekuliert, den Unterschied zwischen der Wahrheit und der Dichtung preis. Der Gegensatz gegen die jüdische Legende wird daher aufgegeben und der Mythos geschätzt. Damit hört der Glaube auf, der zentrale Vorgang der christlichen Frömmigkeit zu sein; es wird vielmehr in der Erkenntnis das wesentliche Merkmal der Gemeinschaft mit Gott gesehen und die Versammlungen werden zu theoretisierenden Reden und Disputationen benützt. Am stolzen Bewußtsein der erreichten religiösen Größe stirbt die Hoffnung auf die Auferstehung ab, da das neue Leben schon empfangen sei. Da die Liebesregel den Willen nicht mehr bestimmt, wird die Vervollkommnung

¹⁾ 1 Kor. 9, 1—6. 15, 8—11; von diesen Stellen wird 2 Kor. 11, 5. 12, 11 nicht zu trennen sein.

des Menschen durch asketische Regeln angestrebt. Die Führer sammeln um sich eine Anhängerschaft, die ihnen knechtisch unterworfen ist, während das Apostolat des Paulus nicht ertragen wird¹⁾.

Auch diese Vorgänge haben nicht bewirkt, daß Paulus die Freiheit der Gemeinde als undurchführbar preisgegeben und ein anderes Fundament für sie gesucht hätte als den Glauben. Darum hat er nicht einzelne von der Gnosis vertretene Gedanken über Gott, den Christus und den Menschen als verwerflich bezeichnet und verboten. Nur dann, wenn diese Theorien die Botschaft von dem, was an Christus geschehen ist, aufhoben, hat er ihnen die Gemeinde verschlossen²⁾. An der Wahrheit der geschichtlichen Aussagen, die das Evangelium bilden, hat er keinen Zweifel zugelassen, dagegen diesen Theorien nicht eine auf ihre Gedanken eingehende Theorie entgegengesetzt, sondern dem Kampf sein Ziel in der Bewahrung des Glaubens und der Liebe gegeben. Wenn dem auf Christus gerichteten Glauben die geschlossene Gewißheit dadurch genommen wird, daß ein Verkehr mit anderen Heilsmittlern gesucht wird, und wenn an seine Stelle eine Theorie gesetzt werden soll, so fallen die religiösen Bemühungen unter die Verurteilung und diese tritt ebenso in Kraft, wenn die Beziehung des Evangeliums auf den guten Willen gelockert wird und andere Regeln gelten sollen als die, die von der Gemeinde die Liebe verlangt und sie in jedem guten Werk fruchtbar macht.

4.

Stufen in der Ausbildung der Lehre.

Zum Versuch, Perioden im Denken und Wirken des Paulus zu unterscheiden, kann die Tatsache ermutigen, daß sich die Briefe nach ihrem Inhalt in Gruppen teilen. Die beiden Briefe nach Thessalonich stehen beisammen; die vier großen Briefe sind durch einen großen gemeinsamen Gedankenkreis miteinander verbunden; dagegen bilden der Epheser- und der Kolosserbrief³⁾ und ebenso wieder die Briefe an Timotheus und Titus je eine Gruppe für sich. Die Annahme, daß Paulus den religiösen Besitz, den er zur Zeit, als er die korinthische Gemeinde sammelte, besaß, in den Briefen nach Thessalonich vollständig ausgesprochen habe, führt zu dem Satz, daß er die Überzeugungen, die er zuerst in den großen Briefen ausspricht, erst

¹⁾ Die Bewegung hat sich weit über die paulinischen Gemeinden und die paulinische Zeit hinaus erstreckt; vgl. den Brief des Judas S. 119—122 und den des Johannes S. 143. 144. — ²⁾ 1 Kor. 15, 1. 2 Tim. 2, 18. — ³⁾ Der Philipperbrief hat dagegen stärkere Beziehungen sowohl zu den Thessalonicher- als zu den großen Briefen.

in der ephesinischen Zeit gefunden habe. Dadurch würde es aber wahrscheinlich, daß auch der besondere Inhalt des Kolosser- und Epheserbriefs und der der Pastoralbriefe eine jüngere Lehrform sei, die dann vielleicht richtiger nicht mehr Paulus selbst, sondern Späteren zugeteilt würde, die sein Erbe zu bewahren suchten.

a) Die Gleichartigkeit der Thessalonicherbriefe mit den großen Briefen.

Der Konstruktion einer Erstlingsgestalt der paulinischen Theologie aus den Thessalonicherbriefen, zu der dann die Sätze der großen Briefe erst nachträglich hinzukommen, widersetzt sich die feststehende Tatsache, daß die Überwindung des Judentums der Arbeit in Griechenland vorangegangen ist. Da wir aber die Sätze, mit denen Paulus die vom Gesetz freie Ordnung der Gemeinde begründete, in den Thessalonicherbriefen nicht lesen, wären sie nach dieser Theorie erst dann von ihm erworben worden, als die entscheidenden Vorgänge bereits geschehen waren. Diese Konjektur ist nicht bloß an sich unwahrscheinlich, sondern streicht die Aussage des Paulus, daß er die im Römerbrief entwickelten Überzeugungen in Antiochia vertreten und sein Verhältnis zu den Aposteln Jerusalems auf sie begründet habe¹⁾. Sie streicht weiter die Angabe des Paulus über seine Arbeit in Korinth, nach der er dort seine Arbeit ausschließlich in der Verkündigung des Kreuzes Jesu sah²⁾. Das ist aber undenkbar ohne die für Paulus charakteristische Deutung des Todes Jesu; nur durch sie wird die Verkündigung des Kreuzes zum ganzen Evangelium.

Auch die großen Briefe zeigen, daß uns die Statistik, die die Aussagen eines Briefs zählt, noch nicht die vollständige Kenntnis des geistigen Besitzes verschafft, den Paulus damals in sich trug. Aus den Korintherbriefen kann niemand die Ausbildung der Rechtfertigungslehre erschließen, die uns der Galater- und Römerbrief vorlegen. Erst durch diese Dokumente erfahren wir, was Sätze wie 1 Kor. 15, 56 und 2 Kor. 5, 21 für Paulus bedeutet haben. Trotz der großen Übereinstimmung, die zwischen dem Galater- und dem Römerbrief besteht, würde doch jener die Vermutung nicht begründen, daß für Paulus der Gedanke an Gottes Vorbestimmung eine solche Bedeutung besaß, wie es der Römerbrief zeigt. Dadurch wird aber der Schluß nicht begründet; erst während seines zweiten Aufenthalts in Korinth

¹⁾ Gal. 2, 15. 16 faßt den in Röm. 1—3 entwickelten Gedankengang in eine einzige Sentenz zusammen. — ²⁾ 1 Kor. 2, 2; vgl. Gal. 3, 1.

habe Paulus diese Überzeugung erreicht. An der Geschichte der Patriarchen nahm Paulus wahr, daß Gott Freie schaffe, nicht Knechte, und daß er nicht nach dem menschlichen Verdienst, sondern nach seinem eigenen Willen am Menschen handle. Im Galaterbrief steht nur der erste Satz, der andere erst im Römerbrief; aber diese beiden Urteile über die Anfänge Israels sind miteinander gewachsen und nicht durch Jahre voneinander getrennt¹⁾. Die Art, wie Paulus in 1 Kor. 15 das Evangelium zur Auferstehungslehre macht, hat sonst nirgends eine ganz entsprechende Parallele; aber die Zusammenfassung des Evangeliums in den Lebensbegriff würde mißverstanden, wenn sie als neu, vorher noch nicht vorhanden und nachher wieder vergessen beurteilt würde; denn der Satz, daß durch den Christus das Leben erscheine, ist ein Grundbestandteil des Messianismus und reicht nicht nur in, sondern noch über den Anfang der Kirche zurück.

Durch die Briefe an die Thessalonicher hält Paulus seine Gemeinschaft mit ihnen auch nach ihrer Trennung fest. Dies führt ihn zunächst dazu, sie an die ethischen Normen zu erinnern, die das christliche Verhalten regeln. Aber auch an diesen müßte sich ein deutlicher Unterschied zeigen, wenn wirklich die Lehrbildung der großen Briefe damals noch fehlte, weil kräftige Wandlungen im Glaubensstand auch neue ethische Ziele ergeben. Die Thessalonicherbriefe haben aber in ihren ethischen Normen dieselbe Haltung wie die späteren Briefe. Die christliche Frömmigkeit besteht nach ihnen in den drei Betätigungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe²⁾. Nichts anderes tritt mit gleichem Wert neben sie. Der Ernst, mit dem Paulus die Achtung der Gemeinde auf ihr eigenes Verhalten richtet, führt jedoch nicht dazu, daß die Vollkommenheit der göttlichen Gabe dadurch verdunkelt würde. Die Gemeinde hat durch die Verkündigung Jesu Gottes Berufung, Erwählung und Heiligung empfangen, aus der ihr die Verherrlichung erwächst³⁾. Damit hat ihr Gott seine vollkommene Liebe erwiesen, die durch seine Treue zur Vollendung kommt⁴⁾. Das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Werk ist also in diesen Briefen in derselben Weise gefaßt, wie es Paulus immer tut. Der Anspruch an den Gehorsam der Gemeinde wird nicht durch einen Mangel in der göttlichen Gabe begründet und stört deshalb die Gewißheit des Glaubens nicht; vielmehr wird, weil sich im Christus die voll-

¹⁾ Röm. 9, 6—13. Gal. 4, 21—31. — ²⁾ 1 Thess. 1, 3. 5, 8. — ³⁾ Berufung: 1 Thess. 1, 12. 4, 7. 5, 24. 2 Thess. 1, 11. 2, 14; Erwählung: 1 Thess. 1, 4. 2 Thess. 2, 13; Heiligung: 1 Thess. 3, 13. 4, 3—7. 5, 23. 2 Thess. 2, 13; Herrlichkeit: 2 Thess. 1, 10. 2, 14. — ⁴⁾ 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 1, 12. 2, 13. 16. 3, 3.

kommene Gnade der Gemeinde darbietet, an sie die absolute Forderung gestellt, die nun ihre Liebe und ihren Gehorsam für Gott in Anspruch nimmt. Gottes Gabe ist ihr durch das Wort gegeben, mit dem der Christus und der Geist bei ihnen sind¹⁾. Der Einschluß der Gemeinde in den Christus und die Versichtbarung des Geists in ihr wird in derselben Weise wie in den anderen Briefen beschrieben. Die Gemeinde hat Propheten bei sich; aber das Werk des Geists wird nicht auf diese besonderen Funktionen beschränkt, sondern der Geist verschafft ihnen die Liebe, gibt ihnen die Heiligung und verleiht ihnen, daß sie um Gottes willen freudig leiden. Darum ist die Verschllossenheit für den Intellektualismus und für das Gesetz in diesen Briefen so vollständig wie in den späteren. Das Vermögen des Paulus, Gottes Bote zu sein und sein Wort zu sagen, wird nicht durch seinen theologischen Besitz begründet, so daß er sein Botenamt durch theoretische Unterweisung ausüben könnte, sondern sein Apostolat hat, da er dem Menschen die Berufung zu Gott überbringt, sein Ziel nur dann erreicht, wenn er den Menschen mit seinem Willen und Handeln Gott untertan machen kann. Daher handhaben auch die Thessalonicherbriefe die paulinische Freiheitsregel ohne jede Beschränkung. Es wird keine Spur von einer Gesetzgebung sichtbar, sondern sowohl die Gemeinschaft der Glaubenden miteinander als ihr Verkehr mit ihren Propheten und Vorstehern, sogar ihre Unterordnung unter den Apostel geschieht frei, obgleich die Gemeinde eben erst gesammelt und noch unerfahren ist. Nirgends führen die späteren Briefe die Gemeinde über diese Normen hinaus; sie machen nur vollständiger sichtbar, wie Paulus sie begründete und warum er ihnen die absolute Geltung zuerkennt. Es hat aber keine Wahrscheinlichkeit, daß sich Paulus erst nachträglich verdeutlicht habe, weshalb er die Gemeinden so und nicht anders unterwies.

b) Die Gottheit Jesu im Kolosser- und Epheserbrief.

Der Kolosser- und Epheserbrief sagt den Gemeinden, daß sie durch Christus die volle Gemeinschaft mit Gott besitzen, wodurch jedes religiöse Streben, das am Christus vorbei nach einem religiösen Gewinn sucht, etwa durch den Verkehr mit himmlischen Geistern, als falsch und sündlich erwiesen ist. Die Fülle der Gottheit wohnt in ihm, nicht nur eine begrenzte Gabe oder Kraft, nicht eine vereinzelte Gnade, sondern Gott mit seiner

¹⁾ Wort: 1 Thess. 1, 5. 6. 2, 13. 2 Thess. 1, 8. 2, 14; Geist: 1 Thess. 1, 5. 6. 4, 8. 9. 5. 19. 20. 2 Thess. 2, 13; im Herrn: 1 Thess. 3, 8. 4, 16. 5, 12. 4, 1. 2 Thess. 3, 4, 12.

ganzen Kraft, seiner ganzen Weisheit, seinem ganzen Willen¹⁾. Darum ist der Anschluß an den Christus die Verbundenheit mit Gott zum vollen Besitz dessen, was uns seine Gemeinschaft gewährt. Der mit dem Christus Verbundene ist »angefüllt« leidet nicht durch Mängel und Ohnmacht, sondern hat alles, was er durch den Besitz der göttlichen Liebe erlangen kann²⁾. Diese Sätze sind in derselben Weise Aussagen des Glaubens wie die absoluten Urteile der früheren Briefe. Denn das Urteil, die Gemeinde besitze den vollkommenen Anteil an Gott, wird nicht durch die menschliche Leistung begründet, weder durch ihre Denkarbeit, mit der sie sich zur Erkenntnis Gottes erhebt, noch durch die Betätigung ihres Willens, worin immer sie das Werk suchen mag, das ihre Verbindung mit Gott herstellen soll. Das negative Urteil des Paulus über alles, was der Mensch aus sich selbst als seine Frömmigkeit herausstellt, kehrt hier ungeschwächt wieder und nicht weniger kraftvoll wird auch das positive Urteil vertreten, das mit dem Glauben den Besitz der göttlichen Gnade vereint. Der Glaubensstand der älteren Briefe ist aber in diesen Ausführungen nicht kopiert, sondern in einer neuen Richtung betätigt. Denn den Anlaß zu einem Streben, das sich über den Glauben erhebt und von Christus entfernt, gibt hier nicht das Gesetz und darum wird hier nicht der Gegensatz zwischen der Schuld und der Gerechtigkeit, den Werken und dem Glauben besprochen, sondern die Frage nach der Vollkommenheit des christlichen Besitzes entsteht hier aus dem Blick auf die unermessliche Größe des Weltalls mit seinen geheimnisvollen Tiefen, auf die Vielzahl der Regenten und Throne, die in den Himmeln sind, neben denen Jesus, der sich uns durch sein Blut und Kreuz bezeugt, als gering erscheint. Wie aber Paulus jede Stützung auf das Gesetz deshalb verwarf, weil mit ihr das auf den Christus gestellte Vertrauen gebrochen und die Vollständigkeit seines Christusamts betritten sei, genau so werden hier Versuche, sich andere Träger der göttlichen Gnade und Offenbarung dienstbar zu machen, durch denselben Satz abgewiesen, daß die durch den Glauben hergestellte Verbindung mit dem Christus alles in sich schließe, was wir bedürfen, wodurch jede Bewegung vom Christus weg und über den Glauben an ihn hinaus zur Sünde wird. Davon wird aber kein Historiker sprechen, daß Paulus erst in Kolossä, nicht schon früher, schon in Antiochia und Kleinasien, auf magische Religionsformen mit ihrer Sehnsucht nach der Erschließung der himmlischen Sphären stieß, und es ist gewiß, daß er ihnen nie eine andere Antwort

¹⁾ Kol. 1, 19. 2, 9. — ²⁾ Kol. 2, 10. Eph. 3, 19.

gab als die, die der Kolosserbrief enthält, die dem Verlangen nach der Erkenntnis Gottes die Einzigkeit und Allgenugsamkeit des Christus vorhält, der die ganze Weisheit und Herrschaft Gottes hat.

In diesem Zusammenhang betont Paulus, daß die Hoheit des Christus schon durch seine Teilnahme an Gottes Schaffen begründet sei. Alles ist in ihm geschaffen, hat daher auch in ihm seinen bleibenden Bestand und sein Ziel und zu ihm hin ist alles geschaffen, damit es sein Eigentum sei und von ihm Leben und Herrlichkeit empfangen und dadurch seine Sohnschaft offenbar mache¹⁾. Diese Sätze sind nicht zunächst auf die Natur bezogen, obwohl sie in ihrem Universalismus auch sie aus dem schöpferischen Wirken des Christus ableiten; sie wollen jedoch zunächst auf das Geisterreich angewandt sein, weil die Verwirrung der Gemeinde nicht durch die Betrachtung der Natur, sondern durch den Gedanken an die verborgenen himmlischen Mächte entstand. Ihre Abhängigkeit vom Christus stellt Paulus nicht nur als ein künftiges Ziel dar, das erst im Verlauf der Geschichte erreicht werde, etwa durch die neue Erscheinung Jesu oder durch seine Erhöhung, sondern er beschreibt sie als wesenhaft und unverrückbar schon im Schöpfungsakt begründet. Auch die Geister haben von Jesus das Leben empfangen und haben deshalb an ihm ihr Haupt. Das gibt nun auch der irdischen Arbeit Jesu eine universale Wirkung. Durch das Kreuz Jesu entfernt Gott die als Herrscher waltenden Geister von sich, stellt sie in ihrer Ohnmacht aus und feiert über sie einen Triumph. Ebenso umfaßt die positive Wirkung des Kreuzes, seine Versöhnungsmacht, nicht nur die, die auf Erden, sondern auch die, die im Himmel sind. An derselben Stelle, an der die Gemeinde die Liebe Gottes erfährt und ihre Feindschaft gegen ihn beendet ist, erstirbt auch in den Himmlischen jede Einrede gegen Gott; nun endet jeder Zwiespalt mit ihm und sie sind in seine Liebe gestellt. So wird in der göttlichen Regierung, die der Gemeinde ihre Geschichte gibt, auch für die Himmlischen seine Weisheit offenbar²⁾. Einen Zeitpunkt anzugeben, seit wann Paulus dieser Gedanke möglich war, ist nicht möglich, weil wir wissen, daß er schon früher Jesu Sohnschaft Gottes so gefaßt hat, daß sie ihn beim Entstehen der Dinge zum Vollstrecker des göttlichen Willens machte, und weil wir weiter wissen, daß die den Geistern übertragene regierende Gewalt auch früher für sein Weltbild Bedeutung hatte, weil er sie mit dem Gegensatz zwischen dem

¹⁾ Kol. 1, 15—17. Vgl. S. 336. 337. — ²⁾ Kol. 2, 15. 1, 20. Eph. 3, 10.

gegenwärtigen und dem künftigen Äon, mit der Not und der Dunkelheit der gegenwärtigen Welt in Verbindung brachte¹⁾. Wahrnehmbar ist aber das, daß diese Sätze über den Christus die festen Grundstriche des paulinischen Christusbilds wiederholen, indem sie sie zugleich kraftvoll vertiefen.

Wir wissen durch die älteren Briefe, daß Paulus das Wirken des Christus nicht als Ersatz für Gottes Handeln faßt, sondern die Macht des Christus darauf begründet, daß Gott durch ihn wirkt. In der neuen Darlegung würde dann eine fremde Hand sichtbar, wenn die Abhängigkeit des unsichtbaren Universums vom Christus auf einen abstrakten Gottesgedanken begründet wäre, der Gott die Berührung mit der Welt nimmt und an die Stelle des göttlichen Wirkens das des Christus stellt. In dieser Hinsicht ist aber die Aussage der Briefe die echt paulinische: Gott feiert durch die Kreuzigung des Christus seinen Triumph über die Geister und Gott versöhnt sie durch dasselbe mit sich selbst und Gott übt seine Herrschaft dadurch aus, daß Christus ihr Haupt ist, und macht sie zu seinem Eigentum und zum Ort seiner Offenbarung dadurch, daß sie zum Christus hin geschaffen sind. Sodann wissen wir aus den Hauptbriefen, daß Paulus über Gott nur so weit sprach, als er Gottes Offenbarung vor sich hat. Die Christologie wäre aus ihrer paulinischen Gestalt hinausgehoben, wenn sie als Beschreibung Gottes abseits von seiner Beziehung zu uns aufträte, und dies wäre sicher eingetreten, wenn diese Sätze ihre universale Weite unter der Mitwirkung eines griechischen oder gnostischen Antriebs erhalten hätten. Allein für Jesu Beziehung zum Vater bekommen wir nur die Formeln, die wir ohnehin als das Eigentum des Paulus kennen: Gottes Sohn und Bild, für Jesu Anteil am göttlichen Wirken keine andere Aussage als die, die auch 1 Kor. 8, 6 steht und die Paulus unmittelbar der Schrift entnahm, daß der Christus als Gottes Bild das Organ der göttlichen Schöpfung gewesen sei²⁾. Für eine durch gnostische Antriebe bewegte Phantasie war dies aber nicht die einzige Möglichkeit, wie der Präexistente zu einer Wirksamkeit gelangen könnte. Auch hier erläutert Paulus seine Sätze nicht durch eine Spekulation; kein Satz will erklären, wie der Vater den Sohn gezeugt habe, und nicht einmal der Gedanke »Bild« wird direkt mit der Sohnschaft Gottes in eine kausale Beziehung gesetzt. Das Urteil über den Christus

¹⁾ 1 Kor. 15, 24. Wer 1 Kor. 2, 6—8 auf himmlische Fürsten bezieht, bekommt dadurch eine enge Parallele zu den Sätzen des Kolosserbriefs. —

²⁾ Es hat keine Wahrscheinlichkeit, daß Paulus 1 Mose 1, 26 je anders gedeutet habe als so, daß er im Bild Gottes den Christus sah.

wird auch hier einzig auf das begründet, was als Gottes Werk im Bestand der Welt und der Gemeinde offenbar ist.

Die Überzeugung, daß die Geister an der menschlichen Geschichte beteiligt seien und darum auch vom Werk des Christus, der die Menschheit zur Vollendung bringt, miterfaßt werden, gehört zum befestigten Besitz des Paulus. Der Tag des Christus wird auch für die Engel zum Tag des Gerichts und die Gemeinde wird mit ihrem Herrn ihnen ihr Urteil sprechen. Tritt die Gemeinde betend vor Gott, so muß sie darauf achten, daß sie den Engeln keinen Anlaß zur Klage gebe. Zur Gnade des Christus gehört auch die Unverletzlichkeit der Gemeinde durch alle Mächte der Höhe und Tiefe und sein königliches Wirken beendet ihre regierende Gewalt und bringt dadurch der Menschheit die unmittelbare und vollständige Verbundenheit mit Gott¹⁾. Mit diesen Gedanken bleiben die neuen Sätze deshalb einstimmig, weil sie mit keinem Wort die Engel für sich zum Gegenstand der Beschreibung machen. Paulus spricht auch hier nicht als der, der über sie Offenbarungen mitzuteilen hätte, obgleich er hier der Gemeinde die Gewißheit geben will, daß Gottes Herrlichkeit und Liebe vom Kreuz aus durch die ganze Welt erstrahlt. Sagen wir, er denke bei der Versöhnung der Himmlischen an gefallene Engel oder er beschreibe sie deshalb als die Empfänger der Versöhnung, weil sie bis zum Kreuz als die Verkläger der Menschheit vor Gott standen, mit seinem Zorn verbündet waren und das Sterben in der Welt bewirkten, oder er lasse vor der Vollendung des Christus Gott für die gesamte Kreatur in gewissem Maß verhüllt und der Einblick in seinen Rat ihr verborgen sein, während nun die Wege Gottes für die Himmlischen in hellem Licht stehen, und beim Triumph Gottes über die Mächte denke er an den Satan oder an den Todesengel oder er verbinde ihn mit der Aufhebung der Schuldforderung, die sich aus dem Gesetz ergibt, so daß die Engel als die Mittler und Schirmer des Gesetzes gedacht seien, oder er denke an den Triumph der Gnade, die nicht durch herrliche himmlische Geister, sondern durch den sterbenden Menschen Jesus der Sünderwelt die Rettung schuf: mit allen diesen Erwägungen gehen wir bereits über das vom Text Ausgesagte hinaus²⁾.

Die Art, wie Paulus die gnostischen Theorien kritisiert, ergibt zu seiner Behandlung der Gesetzesfrage eine deutliche Analogie. Er sagt, daß er zur Wissenschaft der Gnostiker kein

¹⁾ 1 Kor. 6, 3. 11, 10. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. — ²⁾ Den paulinischen Typus behält die Stelle dadurch, daß sie aus dem Ende Jesu nicht ein Ringen mit den Geistern, vollends nicht mit dem Satan in der Einzahl macht.

Vertrauen habe; denn sie arbeitet mit den Überlieferungen des Menschen, stammt aus dem Verstand des Fleisches, der deshalb auf solche Gedanken kommt, weil die Hoffart ihn regiert¹⁾. Er begründet aber diese Kritik nicht konkret an den einzelnen Theorien der Gegner; denn er gewinnt die prinzipielle Entscheidung aus derjenigen Gewißheit, die unmittelbar mit dem Glauben an Christus gegeben ist. Ebenso hat Paulus die materielle Kritik des Gesetzes nur nachträglich verwendet, nachdem er zuerst die Freiheit vom Gesetz aus dem Grundakt der christlichen Frömmigkeit heraus gewonnen hatte, daraus, daß wir im Glauben mit dem Christus verbunden sind. Dieser grundsätzlichen Erwägung gibt er in beiden Fällen die Tiefe dadurch, daß er die Wahrheit des ihr widerstehenden Satzes vollständig zur Geltung bringt. Wie er die Macht und Gültigkeit des Gesetzes ebenso ernst bejaht wie jeder Jude, so versagt er auch der Herrschergewalt der himmlischen Mächte die Anerkennung nicht. Er versteht und würdigt die Motive, die in diesen frommen Versuchen wirksam sind; denn das Geheimnis, das die uns verborgenen Regionen enthalten, erscheint auch ihm als feierlich und groß. Da er aber die Frage ausschließlich vom Christus aus beantwortet, bringt er sie dennoch in beiden Fällen zu einer wirklichen Entscheidung, die durch rationale Erwägungen nie zu gewinnen war. Was die Gemeinde am Christus hat, das weiß sie und daran gewinnt sie die geschlossene Gewißheit, die ihr nicht erlaubt, sich nach anderen Heilsmittlern umzusehen. So endet die Erörterung nicht mit Zweifeln, mit der Erwägung von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, sondern mit einem endgültigen Urteil, eben weil dieses nicht durch Theorien, sondern durch den am Christus entstehenden Glauben gewonnen wird.

Ein wichtiger und für einen Dritten kaum in dieser Weise erreichbarer Zusammenhang mit den früheren Briefen entsteht durch das Urteil dieser Dokumente über das Fleisch. Auch den Kolossern beschreibt Paulus das als die Wohltat, die sie vom Christus empfangen, daß er sie vom Leib des Fleisches befreit und ihnen dadurch die echte, wirksame Beschneidung gewährt habe²⁾. Von der Verneinung des Fleisches scheint der Weg zu einer Christologie offen, die das Fleisch des Christus nur zu seiner Erniedrigung rechnet und nur als Verhüllung seiner Sohnschaft und Verhinderung seiner Herrschaft versteht, zumal wenn er gleichzeitig als Schöpfer und Herr der Geister beschrieben ist, der auch ihnen die Liebe des Vaters zeigt. Die Größe Jesu besteht aber darin, daß in ihm die Fülle Gottes in leiblicher

¹⁾ Kol. 2, 4. 8. 20—22. 18. — ²⁾ Kol. 2, 11.

Weise wohnte¹⁾. Die, die ins Jenseits schweifen, verweist Paulus auf den, der ihnen Gott in menschlicher Art, darum auch in leiblicher Sichtbarkeit gegenwärtig und offenbar machte. Dadurch ist der Leiblichkeit Jesu ein positiver Wert zuerkannt als dem Mittel der göttlichen Offenbarung und Herrschaft, während gleichzeitig gegen unser eigenes Fleisch eine vollständige Verneinung gerichtet wird. So hat Paulus immer gedacht. Deshalb wird auch in diesen Briefen das Blut des Christus als das Mittel der Versöhnung und als der Grund des Glaubens bezeichnet ohne einen erkennbaren Unterschied von den früheren Worten über Jesu Blut²⁾.

c) Die Kirche im Kolosser- und Epheserbrief.

Mit den Sätzen über die himmlische Herrschaft des Christus bekommen auch die Aussagen über die Kirche einen neuen Inhalt. Während die Rechtfertigungslehre und die von ihr verwendeten Kategorien Schuld und Gerechtigkeit es mit sich bringen, daß der Glaubensstand der Einzelnen kräftig als das Ziel der Predigt und die Bedingung für den Bestand der Kirche hervortritt, sind hier der Christus und die Kirche so zusammengeordnet, daß der Christus in der Begründung der Kirche das Ziel seiner Sendung und seines Todes hat und durch ihre Arbeit seine Herrschaft ausübt. Seine Verbundenheit mit ihr als das Haupt des Leibs spricht nicht nur die Unterordnung der Kirche unter den Christus aus, sondern stellt auch den Wert dar, den sie für ihn hat, als »seine Fülle«, an der er sein Eigentum und seine Herrlichkeit hat³⁾. Demgemäß wird der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Christus hier darin gesehen, daß jenes das Entstehen der einen, großen Gemeinde verhinderte, weil es die Juden von den Heiden trennte und die Feindschaft zwischen ihnen stiftete, so daß es abgebrochen werden muß, damit nun diejenige Gemeinde entstehe, die Gottes Tempel ist. Der Gedanke, daß das Gesetz den Übertreter schuldig mache und ihm den Zugang zu Gott verschließe, fehlt nicht, bekommt aber im Epheserbrief nicht die erste Stelle⁴⁾. Demgemäß ist auch am Werk des Paulus das als das Größte hervorgehoben, daß durch ihn das Geheimnis Gottes enthüllt worden sei, daß auch die Völker berufen sind⁵⁾.

Paulus hat aber bei der Individualisierung der Frömmigkeit und der Apostelarbeit nie einen Gegensatz gegen die Gemeinde im Sinn, so daß sie nur als Zugabe zum Heilsstand der Einzelnen

¹⁾ Kol. 2, 9. — ²⁾ Eph. 1, 7. 2, 13. Kol. 1, 20. — ³⁾ Eph. 1, 23. — ⁴⁾ Eph. 2, 11—22; dagegen steht Kol. 1, 21. 22. 2, 13—15 näher bei den älteren Briefen. — ⁵⁾ Eph. 3, 1—12. Kol. 1 24—29.

hinzukäme. Der Grundriß des messianischen Gedankens, der dem Christus seinen Beruf in der Vollendung der Gemeinde gibt, bleibt das Axiom, aus dem alle Gedanken bei Paulus entstehen. Es läßt sich darum wieder nicht durch Konjekturen bemessen, wie er seinen Gemeinden in der Entstehung der Kirche, die die Menschheit einigt, die Größe der göttlichen Gnade gezeigt und ihnen die Dankbarkeit für ihre Einpflanzung in sie vermittelt hat.

Wir würden durch die Briefe von Paulus weggeführt, wenn sie den Glauben vom Christus weg zur Kirche hinüber wendeten, so daß die Einzelnen durch das Sakrament, Amt und Dogma der Kirche ihren Heilsstand empfangen. Ihre Aussagen über die Taufe, über die Träger des Amts und über das Evangelium bleiben aber mit den keineswegs selbstverständlichen, vielmehr sehr merkwürdigen Aussagen identisch, die wir sonst von Paulus haben¹⁾. Die Gemeinde entsteht durch die Botschaft Jesu; weil sie von ihm kommt, verschafft sie ihr die Gemeinschaft des Christus, darum auch die des Geistes und dadurch ist sie heilig. Durch diese Darstellung der Kirche wird der Glaube ohne Spaltung allein auf den Christus gestellt. Daß Paulus aber unter den Gaben des Christus, durch die er sich der Menschheit kundtut und in ihr den Glauben begründet, die Bildung der Kirche mit besonderem Nachdruck hervorheben konnte, das war durch das tatsächliche Ergebnis der urchristlichen Geschichte gesetzt.

Wenn sich der Kirchenbegriff veränderte, so müßte sich dies an der ethischen Unterweisung zeigen, die ein Hauptthema dieser Briefe ist. Allein von hier aus läßt sich ihre Entfernung von Paulus nicht begründen. Sie wissen nichts von besonderen Merkmalen, an denen man den Christen erkennen könnte, und von Heiligungsmethoden, durch die sich der religiöse Erfolg bewirken ließe. Durch die allen deutlichen ethischen Kategorien, Keuschheit und Unreinheit, Liebe und Zorn, Wahrheit und Lüge, wird das, was Sünde sei, von dem abgeschieden, was die Christenheit tut. In diese Forderungen legt sich aber, weil die vollkommene göttliche Gabe im Christus erlangt ist, der entschlossene Ernst eines vollendeten Willens. Von dieser Ethik aus erklärt es sich sofort, daß nicht nur für die religiöse Gemeinschaft, sondern auch für die natürlichen Gemeinschaftsformen, die in einer vollständigen Familie beisammen sind, Ehe, Kinder, Gesinde, die ganze christliche Tüchtigkeit in Anspruch genommen wird²⁾.

¹⁾ Taufe: Eph. 4, 5. Kol. 2, 12; Amt: Eph. 4, 11—13. Kol. 4, 17; Evangelium: Eph. 1, 13. 3, 6. Kol. 1, 5. 23. 25. — ²⁾ Daß der Staat in dieser Reihe fehlt, ergibt neben der sonstigen Stellung des Paulus keine Schwierigkeit.

Alle Weisungen haben ihren Grund im Liebesgebot, aus dem sich sowohl das ergibt, was über den Kultus der Gemeinde gesagt wird, als das, was die Christen in ihrem Verkehr miteinander sich schuldig sind. Ein Bedürfnis, den Liebesgedanken durch andere ethische Normen zu ergänzen, wird hier ebenso wenig sichtbar als in den ethischen Abschnitten des Römer- und Galaterbriefs. Der Kampf mit der Sünde wird der Gemeinde in der Überzeugung zugemutet, daß von ihm ihr Anteil an Gott abhängig sei; aber eine Ablösung der Buße vom Glauben tritt nicht ein. Durch die Verbindung mit dem Christus ist die sittliche Frage bereits entschieden und der Glaubende hat nun auf seine besonderen Aufgaben diejenige Entscheidung anzuwenden, die für seinen ganzen Lebensstand in Geltung steht. Er hat den alten Menschen ausgezogen und tötet deshalb in sich die sündliche Begier¹⁾.

Darum ist der Freiheitsgedanke hier ebenso vollständig durchgeführt wie sonst. Das wird an der Behandlung der asketischen Frage sichtbar, die deshalb besondere Schwierigkeiten darbot, weil gleichzeitig das Recht und das Unrecht der asketischen Bestrebungen sichtbar werden muß. Alle asketischen Satzungen werden als unchristlich verworfen, jedoch so wie im ersten Korintherbrief, nämlich so, daß die sittlichen Normen, die in der Verurteilung des Fleisches zusammengefaßt sind, in voller Geltung bleiben²⁾. Eben auf diese ist die Freiheit der Gemeinde von der asketischen Gesetzmäßigkeit gestellt. Deshalb, weil die Gemeinde nicht mehr in der Welt, sondern im Christus ihr Leben hat, ist sie frei, deshalb aber auch von allem Bösen getrennt und im beharrlichen Kampf gegen die aus den Gliedern stammende Begehrung. So wiederholen die Briefe das Ja und das Nein, das Paulus den aus dem Leib entstehenden Trieben gab, nicht nur als Zitat der früheren Worte, sondern in neuer Gestaltung mit originaler Kraft.

d) Das Amt in den Pastoralbriefen.

An den Pastoralbriefen entsteht nochmals die Frage, ob uns durch sie Stufen in der Lehrbildung erkennbar werden, vielleicht solche, die über Paulus selbst hinausführen, da sie sich nicht nur in der Form des Gedankens, sondern im Kern ihrer Aussagen von den großen Briefen unterscheiden. Während man aber bei den in der Gefangenschaft geschriebenen Briefen wegen ihrer auf das Geheimnis gerichteten Meditation von einer Annäherung an die Gnosis sprechen kann, beschäftigen sich die

¹⁾ Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 9—11. — ²⁾ Kol. 2, 18—3, 6.

Pastoralbriefe ausschließlich mit der zur Erhaltung der Gemeinde notwendigen Arbeit. Hier spricht ein Arbeiter, der mit der Ausführung seines Dienstes beschäftigt ist und kein dringenderes Anliegen kennt, und seine Arbeit dient nicht gnostischen oder kultischen Zielen, die im Jenseits verwirklicht werden sollen, sondern gewinnt ihren Inhalt am Verkehr mit den Menschen mit einer scharf beobachtenden und tapferen Zuwendung zur Welt.

Die Entscheidung der Frage, ob uns wirklich diese Dokumente das letzte Wort des Paulus vorlegen, beeinflußt das Bild wesentlich, das wir uns von seiner Frömmigkeit und kirchlichen Arbeit, aber auch von der Haltung der gesamten ersten Christenheit entwerfen, doch nicht so, daß diese Texte ihre Wichtigkeit verlören, wenn sie wegen der Schwierigkeiten, die an ihrer Form und an ihrem Inhalt haften, von Paulus getrennt werden. Denn da sie jedenfalls in intimen Beziehungen zur Arbeit des Paulus stehen, bleibt die Tatsache lehrreich, daß dieses Urteil über die Ziele des Paulus in seinem Kreis entstanden und als das richtige Bild des Apostels von den Gemeinden übernommen worden ist.

Neu ist in diesen Briefen, daß sie das Amt als unentbehrlich für die Leistungsfähigkeit und Gesundheit der Gemeinde bezeichnen. Ihre normale Tätigkeit ergibt sich nicht gleichsam von selbst aus ihrer Verbundenheit mit Christus; vielmehr wird es nur durch die treue, anhaltende Arbeit derer, die das Amt verwalten, möglich, daß die Gemeinden sich erhalten und ihrer Pflicht genügen. Das Amt ist schon dadurch ausgezeichnet, daß die Briefe nicht an die Gemeinden als Ganzes, sondern an die Gefährten des Paulus gerichtet sind¹⁾. Durch sie wird die Beziehung der Gemeinden zum Apostel hergestellt. Über ihnen steht wieder Paulus selbst mit seiner nachdrücklich bezeugten Autorität, die auch auf seine Gehilfen eine sie auszeichnende Befugnis und Verantwortlichkeit überträgt. Sodann wird ihnen die Wahl der Amtsträger als eine wichtige Aufgabe übertragen. Wie sie ausgeführt wird, davon hängt das Gedeihen der Gemeinde weithin ab.

Ebenso deutlich ist, daß die Briefe die Einheit der Gemeinde festhalten und sie nicht in den Klerus und die Laien zerlegen. Denn wir hören nichts von einer Teilung der durch die Gemeinde zu leistenden Arbeit in einzelne, gegeneinander abgegrenzte Funktionen. Die Genossen des Apostels erhalten nicht eine besondere, von der Tätigkeit der Gemeinde unterschiedene Amtspflicht, mit deren Erfüllung ihre Verantwortlichkeit erschöpft wäre. Es gibt vielmehr in der Gemeinde nichts, wofür

¹⁾ Dafür ist nur im zweiten Timotheusbrief die Erklärung aus dem Inhalt des Briefs zu entnehmen, nicht für den ersten und nicht für den an Titus.

sie nicht sorgen. Die Lehre und die Geldverwaltung, der Bischof und die Witwe, die Schriftlesung und das Gebet der Versammlungen, ebenso aber die Lebensführung der Einzelnen, ihre Versuchungen und Versündigungen beschäftigen sie. Die Briefe stellen sich dadurch in einen vollständigen Gegensatz gegen alles, was man später Kirchenrecht nannte, weil Kirchenrecht erst dann besteht, wenn die Machtsphären der Einzelnen gegeneinander abgegrenzt werden. Die Scheidung zwischen dem, was die Amtsträger, und dem, was die Gemeinde tut, und wieder zwischen dem, was den verschiedenen Abteilungen in beiden Gruppen zusteht, ist ihm wesentlich; aber dieser Gesichtspunkt ist den Briefen fremd. An der Stellung ihrer Empfänger zeigt sich dies schon dadurch, daß sie keinen Namen hat. Sie verwalten weder das Apostolat noch das Episkopat. Die Beständigkeit einer Einrichtung fehlt ihrer Arbeit und ihre Titellosigkeit und Unbegrenzbarkeit wird nicht als störend empfunden. Die Meinung der Briefe ist nicht die, die göttliche Regierung habe Formen festgesetzt, für die dann nachträglich der Mann gesucht werden müsse, habe vor der konkreten Situation einen Pflichtenkreis umschrieben, der sodann von irgend jemand ausgeführt werden müsse, sondern sie meinen, daß Gottes Regierung die Zustände in der Gemeinde und die Männer, die in ihr wirksam sind, so führe und gestalte, daß ihr durch sie das göttliche Wort gesagt und die Erfüllung des göttlichen Willens ermöglicht werde. Demgemäß wird bei der Wahl der Episkopen und Diakonen nichts über ihre Funktionen, Rechte und Pflichten gesagt, sondern einzig davon gesprochen, was für Männern die Gemeinde die Ausführung der von ihr zu leistenden Arbeit anvertrauen darf.

Die Abwesenheit rechtlicher Ordnungen in der Darstellung des kirchlichen Berufs bedeutet nicht, daß die Gehilfen des Apostels allein alles besorgen und die ganze Tätigkeit der Gemeinde an sich ziehen. Denn die Briefe reden deutlich von der Teilnahme aller am Werk der Gemeinde. Sie verkürzen auch ihr Recht, ihre Verhältnisse nach ihrem eigenen Ermessen zu ordnen, nicht. Von statutarischen Verfügungen, die nicht in allgemein gültigen, sittlichen Normen, sondern in Zweckmäßigkeiten ihren Grund hätten, enthalten sie nahezu nichts¹⁾. Die Anweisungen über das Gebet, über die Ämter, über die

¹⁾ Höchstens können einige der Regeln, die für die Aufnahme der Witwen in die Versorgung der Gemeinde gegeben sind, hier genannt werden, 1 Tim. 5, 3—16. Aber auch sie bekommen durch den Gegensatz gegen die gnostische Bewegung eine innerliche Begründung, da diese die Frauen antrieb, in die Zahl der von der Gemeinde erhaltenen Witwen zu kommen,

Zucht, über den Verkehr mit den heidnischen Stadtgenossen verlangen nur das, was Paulus stets für notwendig hielt, weil es unmittelbar aus dem offenbaren Willen Gottes folgt. Daß der Bischof nicht durch Veründigungen die sittliche Kraft der Gemeinde schwäche und die Verachtung des Gemeindeamts veranlasse, ist eine unbedingt gültige Forderung; darüber, wieviel Bischöfe es seien, einer oder mehrere, wie ihre Wahl zustande komme, wie sie ihre Amtsgeschäfte ordnen, diese vom Diakonat und vom Handeln der Gemeinde abgrenzen, und über alle die vielen anderen Stücke, die zur geordneten Führung des Amts sofort eine Regelung finden müssen, geben die Briefe kein apostolisches Gebot¹⁾. Dafür zu sorgen, daß das Gebet nicht durch einen sektenhaften Egoismus, der sich gegen die Welt fanatisch abschließt, bloß auf die Christen beschränkt werde, sondern für alle Menschen geschehe, dazu verpflichtet Paulus seinen Vertreter; wie oft die Gebetsversammlungen stattfinden, wie sie für das Wort und das Gebet benützt werden, ob dieses liturgisch geregelt sei, dergleichen hören wir nicht; denn das fällt dem Ermessen der Gemeinde anheim, die ihre Bedürfnisse kennt und sich so zu verhalten hat, wie es ihr frommt²⁾.

In dieser Hinsicht hat die Behandlung der Sakramente besondere Wichtigkeit, weil ihre freie Gestaltung an die geistliche Reife der Gemeinden hohe Anforderungen stellt, weshalb sie immer der Ausgangspunkt für sakrale Rechtsbildungen gewesen sind. Die Taufe wird zu den Mitteln gerechnet, durch die sich die göttliche Gnade der Gemeinde gibt. Das entspricht dem paulinischen Taufbegriff. Der Ausdruck, mit dem die Taufgnade beschrieben ist, daß sie die Wiedergeburt gewähre, ist neu, aber darin mit den älteren Briefen einig, daß die ganze Gabe der göttlichen Gnade, nicht ein einzelnes Stück derselben, mit der Taufe verbunden ist³⁾. »Palingenesie« nennt alles, was der Christus dem Glaubenden gewährt bis hinauf zum eschatologischen Ziel. Aber auch dadurch bleiben die Briefe mit der paulinischen Tauflehre in Übereinstimmung, daß sie über den Taufvollzug, z. B. über die Kindertauffrage oder über das Taufbekenntnis, nichts enthalten und ebensowenig die Abendmahlsfeier regeln. Die Ordination erhält in der an Timotheus gerichteten Ermahnung einen hervorragenden Platz. Er hat daran zu denken, daß Weissagung seinen Eintritt in die Arbeit veranlaßt hat und daß sie durch die Handauflegung des Paulus und der Ältesten geschah⁴⁾. Das dient den Briefen als Be-

¹⁾ 1 Tim. 3, 1—13. Tit. 1, 5—9. — ²⁾ 1 Tim. 2, 1—8. — ³⁾ Tit. 3, 5. — ⁴⁾ 1 Tim. 1, 18. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.

gründung des Glaubens, nicht nur für Timotheus, der dadurch die Sicherheit und Tapferkeit im Kampf mit den prunkenden neuen Lehrern gewinnt, weil jene Vorgänge sicher stellen, daß er nicht nach eigener Wahl, sondern im Gehorsam gegen Gottes Weisung und mit seiner Verheißung in die Arbeit trat, sondern auch für Paulus, weil auch er durch die Erinnerung an den deutlichen Ruf Gottes, der Timotheus seine Arbeit übertrug, seine Zuversicht stärkte, daß er sein Werk vollführe, sich selbst und der Gemeinde zum Gewinn. Daher wird auch vor der vor-eiligen Erteilung der Handauflegung gewarnt, da sie dann diesen innerlichen Wert verliert, wenn sie ohne Gewißheit bloß auf eine leere Vermutung hin gegeben wird¹⁾. Allein von einer Gesetzgebung über die Ordination enthalten die Briefe nicht ein Wort.

Da die Freiheit der Gemeinden unversehrt bleibt, werden auch die Schwierigkeiten, die sie für die Regierung der Gemeinden hervorbringt, deutlich sichtbar. Die »anders Lehrenden« sind nicht einfach durch ein Gebot zum Schweigen zu bringen oder von der Gemeinde zu trennen²⁾. Der Kampf mit ihnen muß mit innerlichen Mitteln geführt werden, weil ohne die Überzeugung der Gemeinde, daß die Anleitung, die sie ihr für ihr Handeln geben, der christlichen Ethik fremd und schädlich sei, nichts gegen sie geschehen kann und soll. Darum sehen die Briefe auf die Zukunft der Kirche mit ernster Sorge und erwarten ihren Zerfall³⁾. Auch das wiederholte »Verbitte dir das« ist lehrreich, nicht weniger die Mahnung, daß sich die Vertreter des Paulus nicht verachten lassen und daß die Gemeinde ihre Ältesten ehren soll⁴⁾. Der Schutz gegen solche Schwierigkeiten wird nicht in der Errichtung eines rechtlich gestützten, zur Herrschaft berufenen Amtes gesehen. Die durch die Freiheit der Gemeinde gestellte Aufgabe kann ihr nicht abgenommen werden; sie hat die aus ihr entstehenden Schwierigkeiten durch die Verwaltung des Worts in der Kraft des Geistes zu überwinden. Daß die Freiheit der Gemeinden angetastet werden könnte, dieser Gedanke fehlt im Gesichtskreis der Briefe ganz. Ebensowenig wird die Freiheit der Gefährten des Paulus in seinem Verkehr mit ihnen verletzt. Paulus richtet an sie nicht nur einen Befehl, der nur ihren Gehorsam verlangt, sondern macht den Zusammenhang sichtbar, in dem seine Anweisungen mit dem Evangelium stehen, allerdings auch der Gemeinde wegen, der die Gehilfen des Paulus zu zeigen haben, warum sie nicht anders verfahren darf.

¹⁾ 1 Tim. 5, 22. — ²⁾ 1 Tim. 1, 3. Tit. 1, 10. 11. — ³⁾ 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—9. — ⁴⁾ 1 Tim. 4, 7. 5, 11. 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 10. 1 Tim. 4, 12. 5, 17.

Die Gefährten des Paulus sind nicht als seine Schüler dargestellt. Die Briefe stellen die Tatsache in ein besonders helles Licht, daß es keine Jünger der Apostel, darum auch keine Nachfolger der Apostel gab. Ihre Gemeinschaft mit ihm ist darin begründet, daß sie durch den Glauben seine Kinder sind¹⁾. Sie haben darum nicht bloß Gelerntes zu wiederholen, sondern sind selbständig und Paulus unterstützt sie in ihrem Werk dadurch, daß er ihnen für dieses im Evangelium die Regel zeigt. Die Autorität, die Paulus zukommt, wird ausschließlich daraus abgeleitet, daß er dem Christus dient. Darum stellt seine Bekehrung für immer fest, wie Jesus Gottes Gnade den Sündern bringt, und seine Sendung an die Heiden macht klar, daß das Gebet und die Arbeit der Kirche von jeder eigensüchtigen Beschränkung frei bleiben muß, und sein Leiden erhebt auch seine Gehilfen über die Sorge für ihr Wohl; sein Wandel dient ihnen als Vorbild für ein reines Leben²⁾. Keiner dieser Sätze macht ihre Abhängigkeit von Paulus schülerhaft. Die Selbständigkeit ist für sie unentbehrlich, weil auch für sie wie für Paulus der Anteil am ewigen Heil mit der Ausführung ihres Werks zusammenfällt³⁾. Sie bleiben nur dadurch mit Christus verbunden, daß sie der Gemeinde dienen, und verlören durch die Untreue in ihrem Amt ihren Christenstand. Da sie ihr Ziel noch vor sich haben, zu dem sie ihr Streben wenden, ist das Wort des Paulus an seine Söhne nicht nur ein Dank, der Gott für das Große preist, was sie empfangen haben und geworden sind, sondern wird zur Mahnung, die durch ihre Gemeinschaft mit Paulus und durch die Größe ihres Berufs nur gesteigert wird.

Die gleichzeitige Geltung der Freiheit, die in der Verfassung der Gemeinde durchgeführt ist, und der Autorität, auf der der Amtsbegriff beruht, ist hier in derselben Weise begründet wie sonst überall in den apostolischen Dokumenten. Die Autorität der Arbeiter haftet nicht an ihrer Person, sondern über ihnen an dem sie berufenden Gott. Das ist für Paulus nachdrücklich ausgesprochen und überträgt sich deshalb auch auf die, die er sendet⁴⁾. Deshalb entmündigt ihr Amt die Gemeinde nicht, da der Zweck der göttlichen Gnade, aus der sie ihr Amt haben, nie die Bindung und Schwächung der Gemeinde, sondern ihre Belebung und Stärkung ist. Mit ihrem eigenen Anteil an Gottes

¹⁾ 1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1, 2. 2, 1. Tit. 1, 4. — ²⁾ 1 Tim. 1, 12—16. 2, 7. 4, 10. 2 Tim. 1, 11. 2, 9. 10. 3. 10. 11. 14. — ³⁾ 1 Tim. 4, 16. 6, 11—14. 20. 2 Tim. 2, 22. — ⁴⁾ 1 Tim. 1, 1. 11. 2, 5—7. 5, 21. 6, 13. 2 Tim. 1, 1. 8—11. Tit. 1, 1—3. Mensch Gottes: 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 3, 17. Knecht des Herrn: 2 Tim. 2, 24.

Gnade erhält sie auch die Ermächtigung zum eigenen, Gott wohlgefälligen Werk.

Die Ableitung der Autorität des Amtes und der Freiheit der Gemeinde aus Gott geschieht nicht durch einen enthusiastischen Gedankengang, etwa so, daß jedem eine eigene Quelle der Offenbarung in seinem inneren Leben zuerkannt würde. Die Basis der Gemeinde ist vielmehr das ihr überlieferte Wort, das durch Lehre in ihr fortgepflanzt wird. Der Gehilfe des Paulus besitzt seine Gewißheit deshalb, weil er die Schrift und weil er den Apostel kennt; daran hat seine Arbeit für immer ihr Fundament und seine Pflicht ist, zu bewahren, was er empfangen hat¹⁾. Der Geistbegriff fehlt jedoch nicht und kommt auch nicht nur dadurch zur Verwendung, daß auf die besonderen Kundgebungen des Geistes durch die Weissagungen verwiesen wird²⁾, sondern die reichliche Darbietung des Geistes von seiten Gottes ist der Tatbestand, aus dem jeder wichtige Entschluß und die ganze Führung des Amtes her stammt³⁾. Aber der Maßstab, an dem das Geistliche gemessen wird, und das Mittel, durch das sich die Gemeinde im Besitz des Geistes erhält, ist das ihr überlieferte Wort, das ihr den Christus bezeugt.

Messen wir den Amtsbegriff dieser Briefe an den älteren Briefen, so ist sofort deutlich, daß der Ausschluß des Kirchenrechts paulinisch ist. Die älteren Briefe behandeln die Anliegen der Gemeinden genau so ausschließlich seelsorgerlich wie die Pastoralbriefe die der Epheser und Kreter. Daß ein Episkopat und Diakonat in den von Paulus gesammelten Gemeinden besteht, ist nichts Neues⁴⁾. Paulinisch ist weiter, daß sich die Fürsorge der Briefe auf alle Anliegen der Gemeinden ausdehnt. Was die Gefährten des Paulus nach diesen Anweisungen zu besorgen haben, steht dicht neben dem, was Paulus selbst im ersten Korintherbrief der Gemeinde tut. Eine von allen Schranken befreite Liebe stellt hier und dort das Maß der Arbeit fest, die nichts, was das Wohl der Gemeinde berührt, übergeht. Paulinisch ist weiter die Verwendung des Amtes und der Autorität zur Herstellung der Freiheit und ihre Regelung durch den Glauben; dafür sind die Korintherbriefe die beredten Zeugen. Aber auch der Ernst, der aus der Besorgung des Berufs die Bedingung für den Anteil am Heil macht, ist paulinisch; denn Paulus hat seinen Anteil am ewigen Reich des Christus immer davon abhängig gemacht, daß er seine Arbeit nach dem Willen des Herrn

¹⁾ 1 Tim. 1, 10. 4, 6. 16. 6, 3. 20. 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14—17. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1. 7. 8. — ²⁾ 1 Tim. 4, 1. 1, 18. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. — ³⁾ Tit. 3, 5. 2 Tim. 1, 7. 14. — ⁴⁾ Röm. 16, 1. Phil. 1, 1.

treu vollende. Gerade bei den Hauptpunkten, die den paulinischen Amtsbegriff konstituieren, läßt sich also nicht sagen, daß durch die Pastoralbriefe eine Fort- oder Umbildung eintrete.

e) Die Grenze zwischen dem kirchlichen und dem gnostischen Christentum nach den Pastoralbriefen.

Die Frömmigkeit, gegen die sich Paulus zur Wehr setzt, wird von ihm deshalb verworfen, weil sie ihr Ziel intellektualistisch faßt und als Erreger eines lebhaften Gedankenspiels wirksam wird, das nur leere Worte, Mythen, Fragen und Forschungen produziert¹⁾. Daraus entsteht auch eine Unterweisung der Gemeinde, die nicht gesund ist, weil sie ihr falsche Ziele vorhält und ihr Handeln unter verwerfliche Normen stellt. Das führte zu Angriffen auf die Kernsätze der paulinischen Botschaft, jedenfalls auf die Auferstehungslehre, wahrscheinlich auch auf seine Darstellung der dem Gesetz zukommenden Bedeutung, so daß Gedanken vertreten werden, die Paulus Lästerungen Gottes nennt²⁾. Den Gebilden der Phantasie und Spekulation hält Paulus die Regel entgegen, daß nur dasjenige Wort in der Gemeinde Geltung haben darf, dessen Merkmal die Wahrheit ist. Damit ist auch sein Zweck bestimmt; denn weil die Wahrheit uns Gottes Werk enthüllt und die Erkenntnis Gottes verschafft, macht das wahre Wort das zum Ziel der Gemeinde, daß sie Gott die Ehrung und den Dienst darbringe; es macht den Menschen fromm³⁾.

Im Zusammenhang mit diesem Gegensatz tritt in diesen Briefen stärker als in den früheren hervor, daß sich die Zucht in der Gemeinde nicht nur gegen die Sünde zu richten, sondern auch die in ihr auftretenden Gedanken und das ihr angebotene Wort zu messen hat. Aber auch dieser Gesichtspunkt ist den früheren Briefen nicht fremd, da Paulus die Gemeinden von Anfang an verpflichtet hat, sogar das Wort ihrer Propheten zu prüfen⁴⁾. Daran wird sichtbar, daß er nie für den Gedanken offen war, daß das, was sich in seinen Gemeinden hören lasse, ausschließlich Weisheit und Wahrheit Gottes sei, und er hat die Gemeinde dafür verantwortlich gemacht, wenn in ihrer Mitte ein Angriff auf das Evangelium geschieht⁵⁾. Jetzt wird es aber vollends zur großen Aufgabe derer, die in der Gemeinde arbeiten, sie bei dem ihr übergebenen Wort zu erhalten und die ihm wider-

¹⁾ 1 Tim. 1, 3. 4. 4, 7. 6, 4. 5. 20. 2 Tim. 2, 14. 23. 4, 3. 4. Tit. 1, 10—16. 3, 9—11. — ²⁾ 2 Tim. 2, 18. 1 Tim. 1, 8—11. 20. — ³⁾ Wahrheit: 1 Tim. 2, 4. 7. 3, 15. 6, 5. ■ Tim. 2, 15. 18. 25. 3, 7. 8. 4, 4. Tit. 1, 14; Frömmigkeit: 1 Tim. 3, 16. 4, 7. 8. 6, 3. 2 Tim. 3, 5. Tit. 1, 1. — ⁴⁾ 1 Thess. 5, 19—21. 1 Kor. 14, 29. — ⁵⁾ 1 Kor. 15, 12. 33. 34.

strebenden Gedanken abzuwehren. Das führt auch die stärkere Betonung des Amts, vor allem des paulinischen Apostolats herbei, was die Vertreter der gnostischen Vollkommenheit verachten.

Im Gegensatz zu einer theologischen Arbeit, die nur dichtet und sich in Worten erschöpft, geben die Briefe dem Christentum sein Ziel im Werk. Das tritt aber nicht als eine neue Erkenntnis auf, sondern als die gegebene Wahrheit, die nur jetzt mit besonderem Ernst vertreten wird. Die Vorstellung der Briefe ist nicht die, bisher hätten die Freunde des Paulus als Theologen gearbeitet, von nun an sollten sie aber auch die Praxis nicht versäumen; sondern sie haben überhaupt keine andere Pflicht als die, der Gemeinde zur richtigen Tat zu verhelfen und ihr die Liebe zu verschaffen samt ihren Voraussetzungen, ohne die sie dem Menschen unmöglich bleibt. Von einem anderem Ziel wissen sie deshalb nichts, weil die Sendung Jesu und sein Kreuz ihren Zweck darin haben, daß diejenige Gemeinde entstehe, die das gute Werk vollbringt, und zum selben Zweck ist ihr auch die Schrift gegeben¹⁾. Die Festigkeit des Zusammenhangs, der zwischen der Liebe und dem Glauben, aber dem echten, ungeheuchelten, nicht dem bloß vorgespiegelten Glauben besteht, wird auch durch die Gegner bewiesen, weil für sie die Liebe unerreichbar wird, nachdem sie den Glauben nur noch vorgeben, nicht aber haben. Da ihre Frömmigkeit die religiöse Hoffart nährt, entstehen aus ihr die zahlreichen Gehässigkeiten, an denen die Gemeinschaft zerbricht²⁾. Sie scheiden sich stolz von denen, die nicht zur Gemeinde gehören, glauben nicht, daß Christus auch sie retten will, und mögen darum nicht für sie beten³⁾. Die natürlichen Ordnungen des Lebens gelten ihnen als gering; darum entzweien sie den Sklaven mit seinem Herrn, die Frau mit ihrem Mann und verweigern der Stadt jeden freundlichen Verkehr⁴⁾. Während sie asketische Leistungen zum Merkmal der Heiligkeit machen, legen sie der selbstischen Begehrung in der Besoldungsfrage und in der Abwehr des Leidens keine Beschränkungen auf⁵⁾.

Die echte Frömmigkeit bewährt sich dagegen in der richtigen Gestaltung der natürlichen Beziehungen. Von den geistlichen Leistungen wird die Frau weg auf ihr mütterliches Werk verwiesen. Sie soll sich, wenn ihr Mann stirbt, nicht in den Kreis der Witwen drängen, die von der Gemeinde ernährt werden und

¹⁾ 1 Tim. 1, 5. Tit. 2, 14. 2 Tim. 3, 17. — ²⁾ 1 Tim. 6, 4. — ³⁾ 1 Tim. 1, 12—16. 2, 1—7. 4, 10. Tit. 2, 11. 3, 2—7. — ⁴⁾ 1 Tim. 6, 1. 2. Tit. 2, 9. 10. 1 Tim. 2, 9—15. — ⁵⁾ Askese: 1 Tim. 4, 3. 4. 7. 8. 5, 23. Tit. 1, 15; Geld: 1 Tim. 6, 5—10; Leiden: 2 Tim. 1, 15. 2, 11—14. 3, 12.

an ihren religiösen Funktionen mitbeteiligt sind. Dies ziemt sich nur für die, denen das Nötige nicht durch ihre Familie oder durch eine zweite Heirat verschafft werden kann¹⁾. Das Gemeindeamt und der Kreis der Alten werden gegen Geringschätzung und Anklagen geschützt, falls nur bei der Auswahl der Beamten auf tüchtige Männer geachtet wird. Ihre Tüchtigkeit wird vor allem daran erkannt, wie sie die natürlichen Aufgaben lösen²⁾. Der Askese wird die Freiheit entgegengesetzt, die sowohl zum Gebrauch der natürlichen Werte als zum Verzicht auf sie fähig macht. Dabei bleiben die Briefe von der Pflege der sinnlichen, nach Glück verlangenden Begehungen ganz geschieden; sie beschreiben die Preisgabe des Lebens um Jesu willen als die klare Christenpflicht und zeigen von einer weichlichen Beurteilung des Martyriums keine Spur. Die Reichen haben im Reichtum an guten Werken ihre Ehre und den echten Reichtum zu erkennen und die Sklaven werden durch ihre christliche Würde zu doppeltem Dienst verpflichtet. Aber der Verzicht soll im Gehorsam gegen die dem Einzelnen zugeteilte Pflicht geschehen und bleibt deshalb ein freier, innerlich begründeter Entschluß. Wird dagegen die Askese zum Gebot gemacht und für sich als Heiligungsmittel empfohlen, so wird sie als Angriff auf die göttliche Schöpfung verworfen und als Anzeichen dafür beurteilt, daß der sündliche Wille im Menschen mächtig, das Verhältnis zu Gott nicht klar und das Gewissen nicht rein sei. Der Kampf gegen die Natur gilt als Streit gegen Gott und die Bemühung, sich durch die Askese selbst zu heiligen, als Unfähigkeit zum Glauben. Wenn die asketischen Bestrebungen nicht aus der Liebe, sondern aus der Angst des Schuldbewußtseins entstehen, erreichen sie nicht, was sie anstreben, weil sich das, was den Menschen verdirbt, inwendig in ihm findet. Zuerst muß der Mensch rein werden; dann ist alles für ihn rein. Der reine Mensch entsteht aber nicht dadurch, daß der Verkehr mit den Dingen Regeln unterworfen wird, sondern dadurch, daß er sich Gott im Glauben durch die Wahrheit unterwirft³⁾.

Verändert sich dadurch der Paulinismus? Wer die älteren Dokumente kennt, wird nicht erwarten, das Paulus die religiösen Unternehmungen derer, die das Christentum gnostisch fortbildeten, dazu benützt habe, um bei ihrer Widerlegung seine theologische Meisterschaft zu erweisen. Paulus hat die Denkarbeit nie anders als im Dienst des sittlichen Ziels getan. Seine in intellektueller Hinsicht größten Leistungen, z. B. der Römerbrief, stehen voll-

²⁾ 1 Tim. 2, 15. 5, 3. 9. 14—16. — ¹⁾ 1 Tim. 3, 1. 5, 19. 3, 1—12. Tit. 1, 6—9. — ³⁾ Tit. 1, 15. 16. 1 Tim. 4, 1—4.

ständig im Dienst des sittlichen Willens und geben die Antwort auf die Frage, wie die Kirche vom Bösen frei werde und das Gute tue. Wer sich deshalb elend nennt, weil ihm das Vollbringen des Guten fehlt, kann nicht anders denken, da dieses Elend nicht dadurch weicht, daß Christus einen Theologen aus ihm macht, sondern dadurch, daß er ihn von seiner Unfähigkeit zum Guten befreit. Dazu, daß Paulus den jüdischen und den christlichen Pharisäismus mit dem Bußwort bekämpft hat, ist es die gerade Fortsetzung, daß er auch die gnostische Bewegung ausschließlich nach ihren sittlichen Leistungen maß.

Von einem zum Denken tragen, erkenntnislosen Wirken reden die Briefe nicht, sondern sie verwenden als Beweis für den Satz, daß das gute Werk durch das Evangelium begründet werde, den ganzen Kreis der paulinischen Aussagen über den Christus. Auch nach diesen Briefen hat Jesus die vollständige Einheit mit dem Vater. Aber der Präexistenzgedanke wird nicht für sich zum Gegenstand der Meditation¹⁾. Gleichzeitig gilt es als feststehende Tatsache, daß Jesus Mensch geworden sei, und der Anteil der Glaubenden an Gott wird nachdrücklich auf das geschichtliche Werk Jesu, das er als Mensch vollbrachte, begründet, im Gegensatz zur gnostischen Neigung, Jesus als ein himmlisches Wesen von der Menschheit zu trennen²⁾. Der Glaubensstand der Christenheit beruht auf der Sendung des Geistes zur Gemeinde; es unterbleibt aber jede Erörterung darüber, wie sich das göttliche Wirken in den inwendigen Vorgängen kundtue und sich mit dem bewußten, persönlichen Lebensakt vereine. Darauf wird dagegen ein großer Nachdruck gelegt, daß das sittliche Urteil, das das menschliche Wollen und Handeln verwirft, in unverkürzter Geltung stehe; fehlt dieses wesentliche Merkmal der christlichen Frömmigkeit, so kann das Gewissen nicht rein und der Glaube nicht vorhanden sein. Dadurch wird für die Christenheit jeder eigene Ruhm unmöglich und das Fundament für den Universalismus der Liebe ist gelegt; nun kann sie den freundlichen, gütigen Verkehr mit allen pflegen. Denn durch das sittliche Urteil, mit dem die Gemeinde ihren eigenen Willen richtet, ist ihr jede Überhebung und Härte gegen die, die jetzt noch sündigen, verwehrt³⁾. Darüber steht aber die Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit mit der Darbietung der vollkommenen, ewigen Gnade an alle⁴⁾. Das Gesetz wird dann nach seinem Sinn und Zweck gebraucht, wenn sowohl die Verurteilung alles

¹⁾ 2 Tim. 1, 9. 10. 1 Tim. 3, 16. — ²⁾ 1 Tim. 2, 5. 3, 16. — ³⁾ 1 Tim. 1, 13. 15. Tit. 3, 2. 3. — ⁴⁾ 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 3, 4—7. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1.

Bösen als die Freiheit für alles Gute aus ihm entsteht¹⁾. Die Erkenntnis ist also in der Gemeinde befestigt, daß das Gesetz nicht neben oder über den Christus gestellt werden kann, sondern einen negativen Zweck hat, da es dem göttlichen Recht als Mittel dient, durch das Gott die Sünder richtet. Wegen seiner richtenden Wirkung darf aber das Gesetz nicht gescholten werden, da ja sein Amt durch die Größe der menschlichen Verfehlung überreichlich begründet ist. Die aber, die gerecht sind und das Gerechte tun, sind nicht unter das Gesetz gestellt. Die Vollständigkeit der göttlichen Gnade, die nicht nach dem Gesetz mit dem Menschen verfährt, wird an der Bekehrung des Paulus aufgezeigt, die für alle Zeit dartut, wie sich der Christus zu den Sündern stellt. Weil Paulus der Tatbeweis für die Geduld Jesu mit den Sündern ist, empfing er sein universales Apostolat.

Wie Paulus den Theorien der Gnosis nicht seine theologische Erkenntnis entgegenstellt, so hält er auch ihrer geistlichen Höhe nicht den Reichtum seines inneren Lebens entgegen. Was man die Mystik des Paulus heißen kann, der ihm immer deutliche Einschuß seines inneren Lebens in die Gemeinschaft mit dem Christus, erscheint in diesen Briefen nur in dem Satz, daß der Glaube im Christus sei²⁾. Dadurch ist der Mensch mit ihm vereint und die Bedingung zur fruchtbaren Arbeit und zur christlichen Gemeinschaft ist geschaffen. Da die Gewährung des Glaubens hier wie überall bei Paulus durch das Wort geschieht, wird der Glaube durch die Fortpflanzung des empfangenen Worts, durch das Bleiben im Gelernten bewahrt, aber nicht einzig so, sondern nicht weniger durch das richtige Handeln, weil der, dessen Gewissen nicht rein ist, auch nicht glauben kann. Das ist keine Abweichung vom Paulinismus, weil sich Paulus den Christen nie einzig als den Glaubenden, sondern immer auch als den Liebenden, Erkennenden, Wirkenden, Leidenden, Hoffenden dachte und vom Glauben erwartete, er begründe alle Betätigungen des Menschen und bewähre dadurch, daß er ihn wirklich mit dem Christus verbinde und seine Gerechtigkeit sei. Die Unterscheidung des Glaubens vom Wissen und vom Wirken wird aber auch in diesen Dokumenten nie verdunkelt. Denn sie stellen der Gnosis nicht einen Glauben gegenüber, der selbst in eine Gnosis verwandelt wäre, weder mit dem stolzen Bewußtsein, er sei die bessere Theorie, noch mit der skeptischen Stimmung, daß uns bloß der »Glaube« gegeben und die Erkenntnis unerreichbar sei. Die kausalen Beziehungen, die das richtige Denken, das das Wahre wahrnimmt, und das richtige Handeln, das das Gute tut, zur Bedingung des Glaubens machen, bewirken nicht,

¹⁾ 1 Tim. 1, 8—16. — ²⁾ 1 Tim. 1, 14. 3, 13. 2 Tim. 1, 13. 3, 15; vgl 3, 12.

daß der Glaube nicht seinen eigenen Grund und eigenen Wert habe. Denn er entsteht am Christus und verschafft deshalb dem Menschen das, was ihm Christus gibt. Hier ist weder von einer Fortbildung noch von einer Verkümmern der paulinischen Überzeugung zu sprechen; dagegen läßt sich vielleicht sagen, daß alle diese Formeln bewußt und kräftig der Absicht dienen, die christlichen Gedanken möglichst bestimmt und einfach zu fassen, weil von ihrer Einfachheit und Verständlichkeit die Kraft abhängt, das Handeln der Christenheit zu leiten. Aus dem Reichtum von Gedanken, die die früheren Dokumente enthalten, entstehen hier Formeln, die allen zur Ordnung ihres Verhaltens dienen.

Im Gegensatz zur gnostischen Vollkommenheit stellt sich das Hoffen mit starkem Nachdruck neben das Glauben, weil erst mit der Erscheinung Jesu, durch die er für die Gemeinde sichtbar wird, ihre Rechtfertigung und Rettung vollendet ist¹⁾. Aber jede theoretische oder phantasievolle Darstellung des eschatologischen Vorgangs unterbleibt; die Betonung des letzten Ziels dient zunächst dazu, der Gemeinde in der Beurteilung des von ihr erreichten religiösen Besitzes die volle Nüchternheit zu verschaffen.

Mit der ganzen Haltung der Dokumente stimmt ihre Form darin überein, daß sie den griechischen Sprachschatz etwas reichlicher benutzen als die älteren Briefe. Während jede Gnosis eine theologische Kunstsprache erzeugt und durch seltsame Worte Eindruck machen will, weicht die Sprachgestalt dieser Briefe von den älteren dadurch ab, daß das populäre Sprachgut hier reichlicher als dort verwertet ist. Doch bleiben für die Aufnahme der griechischen Begriffe bestimmte Grenzen in Geltung, einmal dadurch, daß die Formeln der griechischen Wissenschaft ganz gemieden sind, aber auch so, daß religiöses Sprachgut, das eine breite Tradition besaß, ausgeschlossen bleibt, weil sich in ihm die griechischen Tendenzen ausprägen, die einen Gegensatz gegen den Glaubensstand begründen. Es ist nicht Zufall, daß zwar »Frömmigkeit« reichlich benützt wird, dagegen »Tugend« und »Vorsehung« ausgeschlossen bleiben. Auch in dieser Beziehung verlassen die Briefe die paulinische Richtung nicht, da die Bildung einer besonderen Kirchen- oder Lehrsprache nicht zu den Zielen des Paulus gehört hat. Die Benützung des gegebenen Sprachguts auch dann, wenn er das Tiefste mit Worten sagt, die er als »vom Geist gelehrt« wertet, ergibt einen wesentlichen Zug seiner Lehrarbeit; er kam auch durch den gnostischen Gegensatz nicht aus dieser Bahn heraus.

¹⁾ 1 Tim. 1, 1. 4, 10. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8. Tit. 1, 2. 2, 13. 3, 7.

D.

Der Anteil der Mitarbeiter der Apostel am Aufbau der Lehre.

I.

Die Vereinfachung des Evangeliums durch Markus¹⁾.

1.

Die Überordnung der Werke Jesu über sein Wort.

Die Form und der Inhalt des zweiten Evangeliums bestätigen die Angabe der Kirche, daß es von einem Mann verfaßt sei, der ursprünglich der Gemeinde von Jerusalem angehört habe. Zugleich ergibt sich aus ihm mit Deutlichkeit, daß es für griechische Gemeinden geschrieben wurde. Sein Parallelismus mit Matthäus macht uns die Beobachtung möglich, daß sich die Erzählung über Jesus durch den Übergang vom palästinischen zum griechischen Gebiet der Kirche nur wenig verändert hat, während sich der Schluß leicht als richtig darstellen könnte, daß damit eine den Inhalt des Berichts wesentlich berührende Umbildung verbunden gewesen sei. Die Texte zeigen aber, daß dieser Schluß die Tatsachen verfehlt.

Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Texten besteht darin, daß Markus von den beiden Bestandteilen des evangelischen Berichts, von denen der eine die Worte Jesu wiederholt, der andere seine Werke erzählt, den zweiten bevorzugt hat. Auch diese Darstellung Jesu beruht auf dem Satz, daß Gottes Herrschaft über die Menschen durch sein Wort geschehe; denn das Arbeitsmittel des Christus ist auch bei Markus das Wort²⁾. Aber das Kennzeichen Jesu, an dem seine Sendung

¹⁾ Bei Markus muß der Versuch, die ihn leitenden Überzeugungen zu definieren, noch mehr als bei Matthäus auf Genauigkeit verzichten, weil Markus durch die Verkürzung der Worte Jesu gerade die Stoffe zurückgestellt hat, die unmittelbar seine Überzeugungen verdeutlichen würden, und weil über die Hilfsmittel, die er zur Darstellung Jesu benützte, zwar zahlreiche Konjekturen, aber kein gesichertes Wissen vorhanden ist. —
²⁾ Mark. 1, 14. 15. 21. 22. 38. 39. 2, 2. 4, 1—20. 33. 8, 35. 38.

und sein Ziel erkennbar wird, sieht er in den Werken Jesu. Nach der stark gekürzten Erwähnung der Ereignisse, die den Anfang der Arbeit Jesu herbeiführten, wird uns sein Wirken in Kapernaum nicht dadurch beschrieben, daß wir die neue Lehre kennen lernten, die er der dortigen Gemeinde sagt, sondern durch sein gnädiges Handeln, durch das er den Elenden die Hilfe bringt. Statt der Bergpredigt berichtet Markus einzig die Tat Jesu, die in jenen Aufenthalt im galiläischen Bergland fiel und die für immer den Bestand der Kirche trug: die Einsetzung der Zwölf. Als er sie an Israel sandte, wird auch bei Markus sichtbar, daß sich mit dieser Sendung die Erinnerung an Regeln verband, durch die Jesus ihre Arbeit ordnete; aber bei Markus besteht die Rede nur aus wenigen Sätzen. Die Darstellung der Herrschaft Gottes in Gleichnissen wird zwar als ein wichtiger Vorgang bezeichnet; wir bekommen aber nur die drei Gleichnisse, die vom Wachstum der Aussaat hergenommen sind, während der Bericht über die Ereignisse, die Markus in die Nähe dieser Rede stellt, beträchtlich über die knappe Form hinausgeführt ist, die er bei Matthäus hat. Die Verurteilung des Pharisäismus, mit der Jesus seine Arbeit schließt, wird von Markus nur durch einen einzigen Spruch belegt; dafür stellt er das Urteil Jesu über den jüdischen Gottesdienst durch eine Erzählung dar, die an der Gabe der armen Witwe zeigt, warum Jesus den prunkenden Tempeldienst verwarf und worin er das Merkmal des echten Gottesdienstes sah. Diese Gestalt erhielt der Text nicht deshalb, weil es damals schon unmöglich war, aus den Sentenzen Jesu Reden zusammenzustellen; denn Markus gibt die weissagende Rede Jesu in ähnlicher Fassung wie Matthäus. Wie Jesus sein königliches Ziel durch seine neue Offenbarung zu verwirklichen versprach, darüber läßt er ihn selbst zur Kirche reden, indem er eine längere Reihe von Sentenzen zu einer Rede vereint¹⁾.

Diese Darstellung Jesu beruht auf dem Christusgedanken. Wollte Markus Jesus als Lehrer beschreiben, dann hätte er die Überlieferung über sein Wort reichlicher benützt. Zum königlichen Namen Jesu gewinnt die Gemeinde aber nicht wegen seiner Gedanken, sondern wegen seiner Werke Zuversicht, an denen sie sieht, daß er durch sein Handeln Gottes allmächtige Gnade offenbart, die von jeder Not befreit. Daran schließt sich der Passions- und Osterbericht, durch den die Gemeinde erfährt, wie Jesus zu ihrem Herrn geworden ist, wie sie durch den

¹⁾ Mark. 1, 21. 22. 3, 13—15. 6, 7—11. 4, 1—34. 12, 38—40. 13, 1—37.

Wunderbericht erfährt, daß er wirklich als der Christus das Kreuz getragen hat.

Da aber der Christusname die absolute Schätzung des Wortes Jesu bei sich hat, wie denn auch Markus immer wieder sagt, daß die Arbeit Jesu in der Darbietung des Wortes bestand, wird der Verzicht auf seine Wiederholung nur dann verständlich, wenn Markus die Identität des von Jesus gesagten und des in der Gemeinde vorhandenen Wortes voraussetzt. Seine Meinung war nicht, daß der Kirche das Wort, das Jesus verkündigte, unbekannt geblieben sei. Die gute Botschaft, durch die Jesus dem Menschen Gottes Gnade bringt, ist auch ihr gesagt worden; denn sie ist eins mit der, durch die die Christenheit entstand und die in jeder ihrer Versammlungen zur Aussprache kommt. Ebenso ist das Gebot Jesu, durch das er den Jüngern ihre Pflicht zeigte, in der Gemeinde lebendig; denn es wird in jeder Unterweisung hörbar, die ihren Gliedern das richtige Handeln zeigt. Soweit das Bußwort Jesu die besonderen jüdischen Sünden strafte, ist seine Wiederholung nicht mehr nötig, weil der Pharisäismus die Gemeinde nicht mehr gefährdet¹⁾, und sie soll nicht dazu verleitet werden, sich über die Judenschaft zu erheben und sich an ihrem Fall zu freuen. Wir haben wieder die Unterscheidung der »Lehre« von der »Botschaft« vor uns, die die Botschaft, weil sie Gottes Werk verkündet und die Kenntnis Gottes gewährt, über die Lehre stellt, die das Verhalten des Menschen regelt. Wie Johannes, so hat auch Markus diese Unterscheidung beim wichtigsten Teil der »Lehre«, bei den eigenen Geboten Jesu, festgehalten. Von dem Manne, den die Herkunft aus der Mutterkirche und die Vertrautheit mit den ersten Aposteln zum besonders wirksamen Träger der christlichen Verkündigung machte, verlangte die Gemeinde nicht die Unterweisung über ihren eigenen Gottesdienst und das von ihr zu vollbringende Werk, nicht »Lehre«, sondern was sie von ihm erwartete und was er ihr gab, war die Verdeutlichung und Sicherung jenes Christusbilds, das Jesus nicht als den Gebietenden, sondern als den Gebenden und Sterbenden vor die Menschheit stellt.

Damit ist diejenige Deutung des Markus abgelehnt, die seinen

¹⁾ Das einzige Stück, an dem Markus eingehend zeigt, daß Jesus den Pharisäismus schon um deswillen verwarf, was er für Frömmigkeit erklärte, ist der Streit über die Waschung der Hände, 7, 1—16. Dieses Stück hatte für die erste Gemeinde große praktische Wichtigkeit, weil es den Reinheitsgedanken Jesu ausspricht, und auch hier fehlen die Worte über den Schaden, den der Pharisäismus der Judenschaft antut.

Bericht auf die »populäre« Frömmigkeit zurückführt, die vom Wunder den stärksten religiösen Eindruck empfangt, einen stärkeren als von jeder ethischen Erkenntnis. Freilich besteht das Neue, was Markus der Kirche geben wollte, in der Erzählung der von Jesus getanen Wunder, durch die sein königliches Recht offenbart, seine Kreuzigung als die schwere Schuld der Judenschaft erwiesen und seine Erhöhung vorbereitet und glaublich gemacht wird. Aber nicht deshalb ist hier das Wunder das Hauptstück der Botschaft, weil das Mirakel angestaunt würde, sondern weil der Christus das Wunder tut. Nur dadurch wurde diese Darstellung Jesu möglich, daß die messianische Aussage Jesu als der eigentliche Sinn und Inhalt seines Wortes galt. Dies bestätigt sich auch an der Fassung der Redestoffe. Von den Gnomen, die bei Matthäus zur Bergpredigt gestellt sind, wiederholt Markus nur kleine Sätzchen; dagegen deutet er den Inhalt der Reden, die den Aposteln ihre Vollmacht und Pflicht beschreiben, wenigstens an, macht erkennbar, wie Jesus durch sein Wirken die Herrschaft Gottes offenbart, und gibt die Ankündigung der neuen Offenbarung Jesu ausführlich. Von den Gleichnissen, durch die Matthäus den Bußruf Jesu an Jerusalem darstellt, gibt Markus einzig das, das seinen Stoff unmittelbar an Jesu Arbeit und Schicksal hat. Den Kampf des Pharisäismus gegen Jesus stellt er so weit dar, als er an der Gnade und Freiheit Jesu entsteht, und parallel damit wird schon aus den Worten des Täufers einzig das den Christus weissagende Wort wiederholt¹⁾.

Der Offenbarung des Christus in seiner gnädigen Macht entspricht auf der Seite der Gemeinde der Glaube. Markus will durch seine Erzählungen erkennbar machen, welches Verhalten Jesus Glauben hieß und wie es entstehe und über alle Hindernisse hinweg zur Vollendung komme. Die das ganze Wort Jesu zusammenfassende Gnome bezeichnet nicht nur die Buße, sondern auch den durch die gute Botschaft begründeten Glauben als das, was Jesus begehrt, und an den Trägern des Gichtbrüchigen, an der blutflüssigen Frau, an Jairus und dem Vater

¹⁾ Dabei gab Markus auch dem Gedanken Einfluß auf die Gestaltung des Texts, daß Jesu Worte aus dem konkreten Zustand der palästinischen Judenschaft entstehen und deshalb für die Späteren nicht ohne Erläuterung verständlich und ausführbar sind; vgl. Mark. 3,4 mit Matth. 12,11. 12; Mark. 2,27 mit Matth. 12,5. 6; Mark. 7,15. 18. 19 mit Matth. 15,11; Mark. 10,2 mit Matth. 19,3; Mark. 7,24—30 mit Matth. 15,21—28. 8,5—13. Der griechische Gedanke, daß sich in Jesu Wort eine zeitlose Weisheit offenbare, die zu seiner Geschichte in keiner Beziehung stehe, fehlt noch ganz.

des mondsüchtigen Knaben wird gezeigt, wie Jesus die seine Hilfe Suchenden zum Glauben anleitete. An den Jüngern wird ihre Unfähigkeit zum Glauben mit starken Worten als das bezeichnet, was sie von Jesus schied. Demselben Ziel dient das neue Gleichnis bei der Darstellung der göttlichen Herrschaft, das der ganzen Rede eine von Matthäus abweichende Färbung gibt; sie bringt nur die Ruhe Jesu zum Ausdruck, mit der er die Vollendung seines Werks erwartet und die er auch den Jüngern gibt. So begründet Jesus in ihnen den Glauben¹⁾.

2.

Die Beziehungen des Evangeliums zur griechischen Kirche.

Die Begründung des Christusnamens auf die allen sich darbietende Macht der Gnade, der als die Frömmigkeit der Gemeinde der Glaube entspricht, gibt uns dasjenige Evangelium, durch das die griechische Kirche entstand. Demgemäß ist Jesu Geschichte bei Markus von der Geschichte Israels abgelöst. Er erzählt sie für sich als ein abgeschlossenes Ganzes. Jesu Werk hat seinen Grund in der Sohnschaft Gottes, die bei seiner Taufe offenbar wird, und sein Ziel in seiner Herrschaft, die mit seiner Wiederkunft eintritt. Die Verwerfung Israels wird gleich in der ersten Rede Jesu, die Markus gibt, in der Beschreibung des göttlichen Reichs, als vollzogen beschrieben²⁾. Nur so kann der Bericht ohne jede Angabe über Jesu Geburt und Jugend beginnen, während ein Erzähler, der Jesus als Israeliten beschreibt, irgendwie angeben wird, welchen Platz ihm seine Geburt in Israel gab. Die Gemeinde, für die Markus schreibt, weiß genug, wenn sie erfährt, wodurch er als der Sohn Gottes erwiesen ward.

Ein Gegensatz gegen das Judentum und die Schrift liegt nicht vor. Der Zusammenhang der Sendung Jesu mit der früheren göttlichen Offenbarung wird im Eingang dadurch sichtbar gemacht, daß das Werk des Täufers als die Erfüllung der von ihm redenden Weissagung bezeichnet ist. Demgemäß stehen Mose und Elia bei Jesus während seiner Verklärung und der Gehorsam, den Jesus im Leiden der Schrift erweist, kommt zur deutlichen Darstellung³⁾. Aber mit der Entfernung vom Judentum wird das Werk Jesu, das von Jesus selbst und darum auch in der ältesten Verkündigung bei jedem Schritt mit

¹⁾ Mark. 1, 15. 2, 2—5. 5, 30—34. 5, 35. 36. 9, 20—24. 6, 52. 8, 17. 4, 26—29.
— ²⁾ Mark. 4, 11. 12. — ³⁾ Mark. 1, 2. 3. 9, 4. 13. 14, 21. 27. 49. 15, 28.

der Schrift verwoben war, von dieser abgelöst und dem Glauben der Grund ausschließlich in dem gezeigt, was Jesus tat. Die griechische Kirche wurde durch den Konflikt der Geschichte Jesu mit der jüdischen Erwartung nicht mehr erschüttert und darum hatte auch der Nachweis ihrer Übereinstimmung mit der Schrift für sie nicht mehr dasselbe Gewicht wie für die jüdische Christenheit. Den Gedanken, daß die universale Kirche das Ziel Jesu gewesen sei, behandelt Markus als gewiß, ohne daß er einer besonderen Begründung bedarf. Er ist nicht mit dem Bewußtsein zu belasten, er trage dadurch, daß er Jesus den Griechen als für sie gekommen darstellt, in die Geschichte Jesu ein ihm fremdes Ziel hinein. Der Universalismus der Verkündigung Jesu haftet für Markus am Christusgedanken unmittelbar. Gegen alle gnostischen Einflüsse ist seine Darstellung Jesu ganz verschlossen. Über Jesu Umgang mit Gott, der ihm die Sohnschaft gewährt, und über die Weise, wie er jetzt seine Herrschaft an der Gemeinde vollzieht, gibt kein Bericht über Jesus weniger Aufschluß als der seine. Nur dadurch unterscheidet er sich von der ersten Gestalt der Überlieferung, daß er der Phantasie, die ein vorstellbares, eindrucksvolles Bild der Vorgänge begehrt, mehr als Matthäus entgegenkommt. In der griechischen Kirche wurde das Buch nicht mehr als Hilfsmittel für das Gedächtnis verfaßt, sondern wird selbst zum Grund der in der Kirche sich forterhaltenden Überlieferung. Das machte für die Erzählungen eine eindrucksvolle, verständliche Fassung wünschenswert.

Was Markus von Matthäus unterscheidet, die Ablösung der Botschaft von der Lehre, womit die Zusammenfassung des Wortes Jesu in sein Selbstzeugnis und die Verkürzung des mit der jüdischen Sünde ringenden Wortes gegeben war, die Zurückstellung der Gleichnisse, die Beziehung der Wirksamkeit Jesu auf die Begründung des Glaubens, das abgeschlossene Verwerfungsurteil über die Judenschaft, der Jesus unmittelbar zugeschriebene Universalismus, all dies verbindet ihn mit Johannes. Johannes verwendet diese Überzeugungen in der Darstellung Jesu kühner und selbständiger als Markus, der die ihm gegebenen Stoffe wiederholt. Sie beweisen aber weder bei Markus noch bei Johannes, daß der Evangelist nicht aus der palästinischen Gemeinde hervorgegangen sei; wohl aber wird die Beobachtung der Vorgänge, die beim Übergang der Predigt zu den Griechen die Darstellung Jesu beeinflußt haben, durch die Übereinstimmung der beiden Texte gesichert und verschärft.

II.

Die Bereicherung der Erinnerungen an Jesus durch den von Lukas benützten Erzähler.

1.

Die Gnade Jesu.

Da die Stücke, die Lukas mit dem Text des Markus verband, ohne sie aus Matthäus zu schöpfen, in ihrer Sprache und in ihren Motiven miteinander in einem deutlichen Zusammenhang stehen, wird uns durch sie ein Evangelist bekannt, den Lukas ebenso wie Markus schätzte und dem er vor Matthäus einen deutlichen Vorzug gab¹⁾. Da der Charakter des Textes seine Herkunft aus der jüdischen Kirche sichert, stellt sich seine Wiederholung durch Lukas in die Reihe derjenigen Vorgänge, die die Verbundenheit der griechischen mit der jüdischen Kirche belegen.

Dieser Erzähler machte aus der Vollkommenheit der Vergebung, die Jesus den Verschuldeten gibt, einen Hauptpunkt seiner Darstellung. Jesus beginnt in Nazaret sein Werk damit, daß er der Gemeinde die Vergebung verkündigt, die ihr mit seinem Wort gewährt ist, und die Gemeinschaft des Petrus mit ihm erhält ihren festen Grund darin, daß Jesus auf das Bekenntnis des Petrus, daß er ein mit Schuld beladener Mann sei, mit seiner Berufung antwortet. Die Jesus salbende Frau erhält die Vergebung und das Gleichnis von den beiden Schuldnern formuliert den Grundsatz, nach dem Jesus sie gewährt. Die Fürbitte Jesu für Israel wird am Feigenbaum dargestellt und durch den Hirten und durch die beiden Söhne bekommt sein versöhnendes Wirken eine reiche Beschreibung. Dem reuigen Zöllner verkündet Jesus die Rechtfertigung und Zachäus bringt er das Heil. Ein besonderer Spruch stellt die Größe der Vergebung dar, die der verleugnende Petrus empfängt, und am Kreuz öffnet Jesus dem mit ihm Gekreuzigten das Paradies. Den hoffnungslos gewordenen Jüngern hält der Auferstandene ihre Unfähigkeit zum Verstehen und zum Glauben nicht dazu vor, um sie zu ver-

¹⁾ Luk. 1, 5—2, 52. 3, 10—14. 23—38. 4, 16—30. 5, 1—11. 6, 20—38. 7, 1—6. 11—16. 36—50. 8, 1—3. 9, 61—56. 61. 62. 10, 1—12. 17—20. 25—42. 11, 1—8. 27. 28. 39—54. 12, 13—21. 32—38. 47—50. 54—59. 13, 1—17. 23—27. 31—33. Kap. 14. Kap. 15. 16, 1—12. 14—16. 19—31. 17, 1—23. 18, 1—14. 19, 1—28. 39—44. 21, 20—28. 22, 13—19 a. 24—38. 47. 48. 61. 66—70. 23, 1—12. 27—31. 34. 39—43. 46. 24, 4—53. Unbestimmbar ist nicht selten die Abgrenzung dieses Texts gegen Matthäus.

stoßen, sondern um ihnen seine Vergebung zu gewähren, da er auch als der Auferstandene mit ihnen verbunden bleibt, und den vereinigten Jüngern gibt er den Auftrag, bei allen Völkern die Buße zur Vergebung der Sünden zu verkünden¹⁾.

Diese Stoffe lassen sich nicht als freie Bildungen des Lukas deuten, die seinen von Paulus bestimmten Glaubensstand darstellen sollen. Ein Glaube, der sich seinen Stoff in freier Dichtung selbst herstellt, wäre eine solche Entstellung des Paulinismus, daß dieser Name dann für Lukas nicht mehr verwendbar wäre. Diese Stoffe sind aber durch ihre Form und ihren Inhalt mit den anderen Stücken verbunden, die nicht aus den besonderen Zielen der paulinischen Frömmigkeit ableitbar sind. Die Darstellung des Verkehrs Jesu mit der Sünderin gehört in die Polemik Jesu gegen die Pharisäer und verwendet den palästinischen Gegensatz zwischen den Gerechten, die nur wenige Sünden haben, und den Gefallenen, die viele haben. Die Parabel vom Feigenbaum ist mit dem Bußwort Jesu, das durch die Hinrichtung der Galiläer veranlaßt ist, verbunden, das mit starkem Lokaltoune zeigt, wie Jesus unter dem Vorblick auf das Schicksal Jerusalems litt. Der Hirt und die ihren Groschen suchende Frau, ebenso die beiden Söhne gehören wieder in den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus und teilen die Gemeinde in Gefallene und Gerechte, die die Umkehr nicht bedürfen. Die Darstellung des Gerechten ist hier, ohne daß das absolute Urteil Jesu geschädigt würde, für den Pharisäismus so freundlich und so bereit, seinen Vorzug anzuerkennen, daß die Bildung dieses Stücks abseits von der Berührung mit dem Pharisäismus im Bereich der griechischen Kirche unglaublich wird. Die beiden Beter, die Jesus als Beispiel für Gottes Verurteilen und Rechtfertigen benützt, stehen formell neben den anderen frei gebildeten Beispielen, an denen dieser Erzähler die Urteile Jesu verdeutlicht²⁾. Die um die Passionsgeschichte des Markus gelegten neuen Stücke schließen sich fast vollständig zu einem eigenen Bericht zusammen, der durch die starke Betonung des Anteils ausgezeichnet ist, den Jesus am Geschick Jerusalems nimmt. Dem Fall der heiligen Stadt und Israels steht die Rettung einzelner gegenüber und zwar solcher, die in besonderem Maß verschuldet sind. Zudem betont das Stück über Zachäus kräftig den Wert der Zugehörigkeit zu Israel, da Jesus an ihm zeigt, was einem Sohn Abrahams gegeben wird, und die Verheißung

¹⁾ Luk. 4, 16—19. 5, 8. 7, 36—50. 13, 6—9. Kp. 15. 18, 9—14. 19, 1—10. 22, 31—34. 61. 23, 42. 43. 24, 13—31. 47. — ²⁾ Der Samariter Luk. 10, 30—37; der reiche Bauer 12, 16—20; der Ökonom 16, 1—9; der harte Reiche 16, 19—31.

an den Schächer verwendet den Begriff Paradies, den eine reiche Überlieferung als palästinisch sichert. Hier wiederholt Lukas ihm überliefertes Gut und sein Paulinismus hat auf dasselbe nur so Einfluß, daß er ihm den unvergänglichen Wert dieser Stücke für die ganze Kirche sichtbar macht.

Sie stehen im lukanischen Bericht an der Stelle, die ihnen ursprünglich zukommt; denn sie bilden das abschließende Glied des Bußrufs Jesu, der nie anders gemeint war als so, daß er dem Schuldigen die Rückkehr zu Gott anbot. Sie belegen die bedeutsame Tatsache, daß sich die Ausrichtung des Bußrufs als Evangelium in der jüdischen Kirche unverletzt erhalten hat. Neben dem knappen Ernst des Matthäus und der abgeschlossenen Verurteilung Israels bei Markus und Johannes hat das Zeugnis dieses Berichts hohen Wert.

Den Kampf, den Jesus durch sein Bußwort mit der Judenschaft führt, hat dieser Erzähler nicht verdunkelt; er bringt ihn sowohl in den Darstellungen der Gnade Jesu als in eigenen Abschnitten ans Licht. Er hat die Worte Jesu, die den Pharisäismus und das Rabbinat richteten, in eigener Form; während Matthäus mit ihnen das letzte Urteil Jesu über Jerusalem ausspricht, stellt dieser Erzähler mit ihnen dar, wie Jesus in der persönlichen Begegnung mit einzelnen Frommen den Kampf gegen sie geführt hat. Demselben Zweck dient das Gleichnis von den vergebens geladenen Gästen, das die sichere Zuversicht der Pharisäer zerbricht, und die Weissagung von der Wiederkunft Jesu, die ihrem Verlangen nach der messianischen Zeit entgegengesetzt ist¹⁾. Aber auch das nationale Ziel Jesu, sein Ringen um Israel, besitzt für diesen Erzähler unvergeßliche Wichtigkeit. Ehe er das Wirken Jesu beschreibt, stellt er die messianische Hoffnung in der nationalen Fassung, die sie vor der Christenheit hatte, durch die Weihnachtsgeschichte in ein glänzendes Licht. Jesus erhält durch das Geschlechtsregister seinen Ort in Israel, und wenn es auch bis auf Adam, den Sohn Gottes, zurückgeführt ist, so ist doch der Zusammenhang Jesu mit Adam dadurch vermittelt, daß er Sohn Abrahams und Davids ist. Die Bedrohung und Verurteilung des Volks kommt in selbständigen Stücken zur Darstellung. Beim Einzug Jesu in Jerusalem, bei der Verkündigung seiner Parusie und bei seinem letzten Ausgang aus der Stadt weissagt und beklagt er ihren Untergang²⁾. Darin liegt eine wertvolle Bestätigung der an Matthäus zu beobachtenden religiösen Haltung. Denn

¹⁾ Luk. 11, 37—52. 14, 15—24. 17, 20. 21. — ²⁾ Luk. 19, 41—44. 21, 20—24. 23, 27—31.

den Willen Jesu, Israel als Volk zu retten, empfand auch dieser Evangelist nicht als einen Gegensatz gegen seinen Universalismus. Dieser ergibt sich daraus, daß Jesu Werk bei der Unbußfertigkeit Israels in der Berufung der Einzelnen besteht, und er kommt wie bei Matthäus im Schlußstück des Berichts ausdrücklich zur Darstellung; denn an Jesu Arbeit für Israel bis zum Kreuz schließt sich die Sendung der Jünger an die Völker durch den Auferstandenen an¹⁾.

2.

Das Liebesgebot Jesu.

Eine zweite Reihe der von Lukas erhaltenen Stücke gibt der Warnung Jesu vor dem Reichtum eine besonders eindrucksvolle Fassung. Schon der Täufer verlangt von denen, die Überfluß haben, die Entsagung zu Gunsten derer, die entbehren. Die Bergpredigt beginnt mit der Verheißung für die Armen und dem Wehe gegen die Reichen. Die Parallele zu Matth. 6 wird durch das Strafwort gegen den, der sich mit Jesu Hilfe sein Erbe verschaffen wollte, und durch die Erzählung vom reichen Bauern eingeleitet. Ein durch seine starke Farbe wirkames Gleichnispaar stellt die Folgen der richtigen und unrichtigen Verwendung des Besitzes eindrucklich dar. Jesus bezeichnet die Armen als die richtigen Gäste beim festlichen Mahl, macht Zachäus von seinem Vermögen frei und erinnert noch in den letzten Worten daran, daß er die Jünger als die vollständig Armen ausgesandt hat²⁾.

Diese Gruppe läßt sich nicht von derjenigen trennen, die die Gnade Jesu beschreibt. Das kleine Gespräch, das als Einleitung vor der Rede gegen die Sorge steht, hat in den anderen Stücken mehrere Parallelen³⁾. Der reiche Bauer, der Ökonom und der harte Reiche dienen in derselben Weise als Beispiele für den Satz Jesu wie der Samariter und der gerechtfertigte Zöllner. Der Rückblick auf die sorglose Armut der Jünger steht dem an Petrus gerichteten Wort so nahe, daß eine Verteilung auf verschiedene Quellen unwahrscheinlich ist, und der Bericht über Zachäus vereint die Darstellung der Gnade Jesu mit der Befreiung vom Besitz. Das wird dadurch bestätigt, daß hier die Bergpredigt, die mit der Seligpreisung der Armen, weil sie arm sind, und mit der Verwerfung der Reichen, weil

¹⁾ Luk. 24, 47. — ²⁾ Luk. 3, 11. 6, 20. 24. 12, 13—21. 16, 1—9. 19—31. 14, 12—14. 19, 8. 22, 35, vgl. 10, 4. — ³⁾ Zu Luk. 12, 13. 14 vgl. 10, 25—29. 11, 1. 27. 28. 45. 13, 1. 23. 31. 14, 15. 17, 5. 20.

sie reich sind, beginnt, nichts als das Liebesgebot enthält, das wie bei Matthäus von jeder Beschränkung befreit ist. Die Verkündigung der göttlichen Gnade und die Verpflichtung der Jünger zur Liebe sind aber nicht voneinander trennbar. Der Kampf gegen die populäre Schätzung des Besitzes gilt somit diesem Erzähler als ein Hauptstück des Evangeliums und der Gehorsam gegen Jesu Wort in diesem Punkt als ein wesentliches Merkmal der Christenheit. Das paßt zu den anderen Anzeichen, die auf die Herkunft des Verfassers aus der jüdischen Kirche führen, weil wir auch durch Matthäus und Jakobus wissen, daß die jüdische Kirche dem Bußruf bleibend den Sinn gab, daß sich die Gemeinde Jesu von der Judenschaft dadurch unterscheiden müsse, daß sie sich gegen die am Besitz entstehende Gottlosigkeit schützt.

Der Zusammenhang der Urteile Jesu über den Reichtum mit seinem Liebesgebot wird von diesem Erzähler nicht verkannt. Die Sprüche des Täufers machen nicht den Besitz von Speise und Kleidern zur Sünde, sondern die Art, wie der Besitzende sie ausschließlich für sich selbst braucht. Es folgt ja die Zurücksendung der Zöllner und Söldner in ihren Beruf mit der Forderung, daß sie ihn gerecht ausführen. Asketen, die Zöllnern in der Ausübung ihres Berufs den Anteil an Gottes Herrschaft verhiessen, gab es nicht. Die Einleitung zur Bergpredigt behandelt die Armut nicht als Tugend, sondern als Not, da sie die Armut neben das Weinen, Geschmäht- und Gehaßtsein setzt. Sie gilt als die den Jüngern auferlegte Last, nicht als die von ihnen erwählte Vollkommenheit. Deshalb erhält sie die Verheißung, weil die Not die Hilfe begründet und das Leiden das göttliche Erbarmen weckt. Die dem Armen gegebene Verheißung hat nicht die Absicht, ihm zu ersparen, daß er sich mit seiner Liebe und seinem Gehorsam zu Gott wende, da er ja schon an seiner Armut die Verbürgung des Heils habe; so wäre das ganze Wort Jesu, das uns dieser Erzähler gibt, weggeworfen und alles vernichtet, was er uns über die persönliche, innerliche Unterwerfung des Menschen unter Gott sagt. In der Beschreibung des über seine Ernte vergnügten Bauern ist die egoistische Sucht, die alles nur für sich ansammelt, plastisch dargestellt und dasselbe geschieht durch den Widerspruch Jesu gegen die übliche Weise, sich Gäste zu laden. Parallel damit ist im Gleichnispaar über den Segen und Unsegen des Reichtums die Verwendung des Besitzes der alles bestimmende Punkt. Geben oder nicht geben, für sich selbst haben oder für andere brauchen, das ist der die Parabeln formende Gegensatz. Auch

hier ist die Armut als Not, nicht als Tugend, der Reichtum als Trost und Glück¹⁾, nicht als Sünde gewertet. Aus dem Glück entsteht das Unheil dann, wenn es die selbstische Verhärtung wirkt. Das wird dadurch bestätigt, daß die Regel, die die rechte Schätzung des Besitzes lehrt, schon bei Mose und den Propheten stehen soll. Dort las aber die Christenheit nicht asketische Regeln, sondern das Liebesgebot²⁾.

Der affektvollen, kühnen Verherrlichung der Entsagung, in der die Liebe ihre Kraft bewährt, entspricht es, daß dieser Erzähler in seiner Fassung der Bergpredigt die Liebe noch stärker, als es Matthäus tut, zum zentralen Gebot Jesu macht. Denn er stellt, ohne das von Jesus Gebotene gegen das mosaische Gebot abzugrenzen, nur positiv dar, was die Liebe tut, verweilt nicht bei dem, was Sünde ist, und leitet in den Schlußworten der Rede auch die lehrende Wirksamkeit der Jünger aus der Liebesregel ab³⁾. Ebenso ist in die Darstellung der Liebe am Samariter und am Knecht, der durch seine Arbeit auf dem Feld nicht vom Dienst entbunden ist, sondern nun erst noch seinen Herrn bedient, ein kräftiger Affekt gelegt. Die Unermüdlichkeit der Liebe und die Unvollendbarkeit ihres Dienstes, daß ihr die Arbeit, die sie tat, nie genügt, bekommt durch das Urteil »unnütze Knechte« einen starken Ausdruck. Dasselbe gilt von der Gnome, die die absolute Art der Liebe durch die Verpflichtung verdeutlicht, die nächsten Angehörigen und die eigene Seele zu hassen, da sie ihre Wahrheit dadurch bewährt, daß sie jedes andere Band zu sprengen vermag⁴⁾.

Mehr als Matthäus bemüht sich dieser Erzähler, der Gemeinde die positiven Ziele deutlich zu machen, auf die Jesus ihre Arbeit wendet. Er beschäftigt sie nicht nur mit der Abwehr des Bösen, sondern beschreibt ihr das Gute, auf dem Jesu Wohlgefallen ruht. Daher hatte das Beispiel für ihn eine größere Bedeutung als für die anderen Erzähler. Dafür, wie man nach der Regel der Liebe am Nächsten handelt, ist der eine Samariter das Beispiel und der andere dafür, wie man Jesus für seine Hilfe danken soll. Als ein Beispiel der Reue sind die Sünderin, Zachäus und der im Tempel betende Zöllner beschrieben und als ein Beispiel des Glaubens Maria von Bethanien. Aber der Gegensatz der evangelischen Überlieferung gegen die gesetzliche Regelung des Handelns wird dadurch nicht durchbrochen. Der Erzähler gibt dem Willen Jesu im einzelnen Fall die volle Deutlichkeit,

¹⁾ Luk. 6, 24. — ²⁾ Luk. 16, 29. — ³⁾ Luk. 6, 39—45. Es bleibt fraglich, wie weit die Verknüpfung dieser Gnomen mit dem Liebesgebot schon durch den Gewährsmann des Lukas vollzogen war. — ⁴⁾ Luk. 17, 7—10. 14, 26.

hält aber fest, daß sich die Arbeit der Liebe nicht durch eine Gesetzgebung umgrenzen läßt.

Nicht nur in den Sätzen über die Liebe, sondern im ganzen Bericht kommt ein starker Affekt zum Ausdruck. Weinend kommt Jesus nach Jerusalem und die Ansprache an die Frauen, als er die Stadt mit dem Kreuz beladen verläßt, ist mit dem höchsten Pathos gefüllt. Dem Gebet in Gethsemane gibt dieser Erzähler die Merkmale eines heißen Kampfs und das Mitgefühl Jesu mit der Not, die nun über die Jünger kommt, erhält durch die Mahnung, sich um jeden Preis Schwerter zu verschaffen, einen starken Ausdruck. Die Seligpreisungen der Bergpredigt sind durch die Beigabe des Wehe in ihrem Affekt beträchtlich gesteigert und der Glückwunsch für die heimgekehrten Jünger ist tief bewegt. In der Darstellung der reuigen Sünderin, in der Begegnung Jesu mit der weinenden Witwe, im Blick, den Jesus dem sündigenden Petrus gibt, in der Bitte des Schächers liegen Kräfte, die das Empfinden ergreifen, die dem Erzähler nicht unbewußt bleiben, auf die er vielmehr rechnet. Auf die Weihnachtsgeschichte legt er den hellen Ton der vollen Freude; die ihm gehörende Ostergeschichte, die beiden Jünger von Emmaus, erhält dieselbe Färbung und das Bild von der bedrängten Witwe gibt der nach dem kommenden Herrn verlangenden Sehnsucht heiße Kraft. Die Tiefe der Vorgänge wird auch dadurch hervorgehoben, daß an den Anteil der jenseitigen Mächte erinnert wird; jetzt freuen sich die Engel im Himmel; der Satan fiel wie ein Blitz aus dem Himmel; er hat Petrus verklagt und Judas zu seinem Werkzeug gemacht¹⁾.

Das unterscheidet diesen Erzähler von allen anderen Typen des evangelischen Berichts, von Matthäus, bei dem der auf den Gehorsam gerichtete Wille alle anderen inneren Vorgänge unter sich hält, von Johannes, bei dem die ganze Aufmerksamkeit auf den Glauben gerichtet ist, auch vom Bestreben des Markus, dem Leser vorstellbare, farbenreiche Bilder zu bieten. Der Unterschied reicht doch wohl über die seelische Art des Erzählers hinaus in das religiöse Verhalten der Gemeinde zurück, in der er steht und für die er schreibt. An der Größe der Aufgaben, die ihr mit der Abwehr des Bösen, der Vollendung der Liebe und der nach der Wiederkunft Jesu begehrenden Hoffnung gestellt sind, entstehen starke Affekte. Wenn sie kräftig einsetzen, helfen sie zur Erreichung des christlichen Ziels. In der feierlichen Ruhe der anderen Texte stellt sich der christliche Wille als der Besitz dar, den die Gemeinde hat; sie weiß, was

¹⁾ Luk. 15, 7. 10. 10, 18. 22, 31. 3.

sie will, und will es mit vollendeter Entschiedenheit. Aber das ergibt nicht einen ruhenden Besitz; er will errungen sein und entsteht aus dem heißen Schmerz im Anblick der jüdischen Sünde, aus dem bebenden Bangen im Anblick der gegenwärtigen und kommenden Not und aus der tiefen Freude in der Wahrnehmung der göttlichen Gnade.

Von einer Spannung zwischen der Liebe und dem Glauben weiß der Bericht nichts. Am einen Samariter zeigt er, wie man das Liebesgebot tut, am anderen, wie Jesu Hilfe ihren Empfänger zum Dank und damit auch zum Glauben führt. Nach der Darstellung des Diensts, den der Nächste empfangen soll, am Samariter, wird in wohl überlegter Reihenfolge an Maria gezeigt, was Jesus für sich vom Jünger verlangt, nicht, daß er ihn bediene, sondern, daß er sein Wort höre. Der Satz über die Unermüdllichkeit der Liebe steht neben der unbegrenzten Verheißung für den Glauben, da die Zerstörung des Glaubens und die der Liebe durch denselben Vorgang eintreten, nämlich dadurch, daß die Jünger ihren Blick auf ihr eigenes Verhalten wenden und in diesem die Ursache suchen, die ihnen die göttliche Gabe verschaffen soll¹⁾. Wenn sie die Größe ihres Glaubens messen und mit Angst auf seine Kleinheit sehen, dann haben sie den Glauben verloren; wenn sie bewundernd ihr Werk messen und aus seiner Größe das Recht ableiten, nun den Dienst aufzugeben, und auf ihre Arbeit den Anspruch an Genuß und Seligkeit stellen, so haben sie die Liebe zerstört. Da die Liebe den Willen vom eigenen Interesse befreit, einigt sie sich mit dem Vertrauen, das vom Christus den Reichtum der göttlichen Gabe erwartet ohne Stützung auf die eigene Leistung um deswillen, weil er gnädig ist. Daher würdigt dieser Erzähler auch das Gewicht der Tatsache, daß Jesus für sich keine Bewunderung begehrte, sondern die, die sie ihm erweisen, auf das göttliche Wort verwies. Nicht, wer ihn bedient, sondern wer nach seinem Wort verlangt, hat sein Lob²⁾. Der innere Gegensatz zwischen der die Größe Jesu feiernden Bewunderung und dem zu seiner Gnade gewendeten Glauben war diesem Erzähler klar.

In seinen theoretischen Zielen geht dieser Bericht nicht über Matthäus hinaus. Der Präexistenzgedanke wird nur angedeutet, nicht entfaltet³⁾. Die Beziehung der Arbeit Jesu auf Israel steht neben dem universalen Amt seiner Jünger, ohne daß der Erzähler urteilt, es sei hier eine theoretische Vermittlung nötig, damit sich die beiden Ziele nicht stören. Die konkrete Art der Lehrarbeit Jesu wird nicht als Schwierigkeit empfunden, viel-

¹⁾ Luk. 17, 5—10. — ²⁾ Luk. 11, 27. 28. 10, 38—42. — ³⁾ Luk. 1, 78.

mehr durch die Gespräche, mit denen dieser Bericht die Sentenzen Jesu gern einleitet, besonders deutlich hervorgehoben. Er läßt Jesus dann reden, wenn ihn ein Anlaß zum Wort beruft, und so, wie es diesem Anlaß entspricht. Da sich die Gleichartigkeit dieser Darstellung Jesu mit der von Matthäus gegebenen nicht auf eine literarische Abhängigkeit zurückführen läßt¹⁾, so haben wir an der Gemeinsamkeit zwischen beiden die Leistung der Gemeinde vor Augen, die aus der Geschichte Jesu eben diese Vorgänge heraushob und an ihr einheitliche Denk- und Willensformen als ihren gemeinsamen Besitz gewann. Gleichzeitig macht sich in der Verschiedenheit der Berichte die innere Freiheit der Gemeinde sichtbar; sie schuf kein Lehrgesetz, das feststellte, welche Worte Jesu und welche Ereignisse aus seiner Geschichte sie wissen müsse. So hoch sie die Erinnerung an Jesus schätzte: die Unterscheidung der göttlichen Botschaft, die die Berufung zu Gott gewährt, von der geschichtlichen Unterweisung über Jesus stand in Kraft.

III.

Die Einordnung der geschichtlichen Betrachtung in den Besitz der Kirche durch Lukas.

Für das geschichtliche Bild ist es ein großer Vorteil, daß wir an Lukas einen Pauliner kennen, an dem wir wahrnehmen können, was aus den Gefährten des Paulus durch ihren Verkehr mit ihm geworden ist.

1.

Der Paulinismus des Lukas.

a) Das Werk des Paulus.

Näherte sich der lukanische Bericht einer Gleichstellung des Paulus mit Jesus, so wäre damit seine Unehtheit bewiesen, weil damit alle Überzeugungen verleugnet wären, die Paulus bestimmt haben und von denen wir annehmen müssen, daß er sie in seinen Gefährten unerschütterlich befestigte. Die Botschaft der Apostel besteht aber bei Lukas in der Bezeugung der Herrschaft Jesu und er bringt dies schon in der Form seines Berichts zur Anschauung. Der erste Bericht gilt Jesus allein, der sich von seiner

¹⁾ Die Geburtsgeschichte, das Geschlechtsregister, die Darstellung der Berufung der vier ersten Jünger, die Fassung des Unser Vater, wohl auch der Abendmahlsbericht, sodann die Ostergeschichte mit der Erscheinung Jesu vor den Zwölf in Jerusalem treten zu Matthäus nicht nur ergänzend hinzu, sondern kreuzen sich mit seinen Angaben; jedenfalls sind die Verbindungen mit dem, was Matthäus gibt, nicht sichtbar gemacht.

Geburt an bis zu seiner Auferstehung und Erhebung in den Himmel als den Sohn Gottes offenbart. Sein Wort soll die Gemeinde so kennen, wie er es gesagt hat. Dann folgt nicht sofort der Bericht über Paulus, sondern zuerst der über Petrus und die neben ihm stehenden ersten Jünger Jesu. Auch von ihnen sagt Lukas nachdrücklich, daß ihre ganze Arbeit durch das Wort geschah, und legt uns seinen Inhalt vor; dazu dienen hier aber nicht Spruchreihen, durch die die Worte des Petrus und Paulus der Kirche übergeben würden, sondern von Lukas geformte Reden. Daß wir im Evangelium keine von Lukas entworfenen Reden Jesu und in der Apostelgeschichte keine Sprüche des Petrus und Paulus lesen, die zu den Sentenzen des Evangeliums eine Parallele bildeten, das beruht auf der Verschiedenheit des religiösen Verhältnisses, in dem Lukas zu Jesus und zu den Aposteln steht.

Auch zu Paulus stand Lukas in einem religiösen Verhältnis, da er ihn als den Boten Gottes beschreibt, durch dessen Werk sich Gott offenbart. Der Bericht wird daher nicht zur Biographie des Paulus, auch nicht zur Schilderung seiner Wirksamkeit in einzelnen ausgewählten Bildern, sondern es ist hier von dem die Rede, was der Christus angeordnet habe, wie er sich mächtig erwiesen und Paulus in seinem Dienst gebraucht und durch ihn die Kirche gesammelt habe. Lukas sieht die Bedeutung des Paulus darin, daß er die, zu denen er kam, zu Gott berief, so daß sie durch die Annahme seines Worts Gottes Gnade empfangen¹⁾. Damit bewährt er sich als einen echten Pauliner; denn durch diesen Gedanken besaß Paulus sein Amtsbewußtsein, das bei Lukas unverkürzt zur Darstellung kommt. Sein Paulus legt allen, sowohl Israel als den Griechen, die Entscheidung vor, ob sie sich zu Gott wenden. Nehmen sie einen Ruf an, so sind sie geheiligt und gerettet; widersetzen sie sich dem Apostel, so haben sie sich Gott widersetzt²⁾. Darum macht Lukas in scheinbarer Abweichung von Paulus die Zeichen nicht nur im Bericht über Jesus, sondern auch in dem über die Apostel zu einem Hauptstück der Erzählung, da sie zeigen, daß der Herr für Paulus eintritt und durch seine mächtigen Wirkungen sein Wort unterstützt. Nicht von Wundern, die die Kirche vollbringt, einzig von solchen, die die Apostel tun, redet er. Das Wunder gehört für ihn zum apostolischen Amt³⁾.

¹⁾ Apostg. 13, 43. 46—48. 14, 15. 27. 16, 14. 20, 21. 26, 18. — ²⁾ Geheiligt: Apostg. 20, 32. 26, 18. Gerettet: 16, 31. 13, 26. 28, 28. — ³⁾ Gleichzeitig geben die Seereisen des Paulus Lukas die Gelegenheit, die überlegene Besonnenheit und Tatkraft zu zeigen, mit der Paulus natürlich gegebene Situationen meisterte. So bringt der Wunderbericht nicht Unnatur in das Bild des Paulus hinein.

Damit war gegeben, daß Lukas Paulus nicht als den Helden darstellte, für dessen Größe er um Bewunderung warb. Das hat Paulus mit absolutem Ernst bei seinen Gefährten verhindert und an Lukas wird sichtbar, daß er das vollständig erreicht hat. In der Darstellung des Paulus kommt zwar eine lebhaft empfundene Größe zum Ausdruck; sie bleibt aber völlig unter den Gedanken gestellt, daß das Werk des Paulus Dienst sei, ausgeführt nach dem Willen und mit der Kraft des Herrn. Darum wird absichtlich die Abhängigkeit des Paulus von der über ihm stehenden göttlichen Leitung sichtbar gemacht. Er kann sich seine Arbeit nicht selber wählen; er ist der im Geist Gebundene, dessen Ruhm darin besteht, daß er gehorcht¹⁾. Der Ausschluß der im Begriff »Held« zusammengefaßten Gedanken kam nur durch einen beharrlichen und harten Kampf mit der griechischen Denkweise zustande. Es ist eine große Sache, daß sich Lukas, obwohl er aus der griechischen Kirche stammte und mit griechischer Literatur Fühlung hatte, von der Neigung, in Paulus den Menschen zu verherrlichen, frei gehalten hat.

Er verehrt Paulus auch nicht als den großen Denker. Lukas hat den Widerspruch des Paulus gegen den griechischen Intellektualismus ganz verstanden und durch seine Darstellung sichtbar gemacht. Er sucht die Bedeutung des Paulus nicht darin, daß er der Kirche neue und tiefe Erkenntnisse vermittelt habe. Sein Wort hat wie das der anderen Apostel seine Größe darin, daß es den Hörern dieselbe Botschaft Gottes sagt wie sie. Die Unterscheidung des Paulus zwischen dem Evangelium und der Lehre steht bei Lukas in Kraft. Er weist auch auf die Unterschiede, die in der Lehre zwischen den Aposteln bestanden, dadurch hin, daß er die Freiheit der Gemeinden vom Gesetz als das Werk des Paulus bezeichnet und die von ihm abweichende Haltung des Jakobus und der Jerusalemiten hervorhebt²⁾. Den Rechtfertigungssatz gibt er in der paulinischen Rede vor einer jüdischen Gemeinde als die Paulus kennzeichnende Fassung der christlichen Botschaft, mit der Paulus der jüdischen Not die Gabe des Christus zeigt³⁾. Aber der Zweck des Berichts liegt nicht darin, dem Leser eine paulinische Theologie vorzulegen, in deren Entdeckung und Verbreitung die Leistung des Paulus bestände. Nicht die besonderen Erkenntnisse der einzelnen Apostel, sondern den überall gleichen, Tatsachen bezeugenden Inhalt ihrer Botschaft hat er als das bezeichnet, wodurch die Kirche entstanden sei. Schon in der Form des Buchs zeigt es sich, daß Lukas

¹⁾ Apostg. 13, 2. 16, 6—11. 18, 9. 10. 20. 21. 23, 11. 27, 23. 24. — ²⁾ Apostg. 15, 21, 18—25. 10, 14. — ³⁾ Apostg. 13, 38. 39.

Paulus nicht als Denker auffaßt und darstellt. Eine solche Darstellung hätte die Briefe des Paulus zu ihrer wichtigsten Quelle gemacht, während bei Lukas keine Benützung der Briefe sichtbar wird ¹⁾. Er hat seinen Bericht über Jesus in anderer Weise hergestellt als den über Paulus. Für den Bericht über den Herrn sind ihm die geschriebenen Evangelien unentbehrlich; die Briefe des Paulus sind dagegen auch für den Kreis seiner Mitarbeiter noch nicht in dem Sinn Kanon, daß sie ihre Mitteilungen über ihn aus ihnen schöpften und sie bei der Wiederholung seines Worts zitierten.

Nicht als den Denker, der Erkenntnis gewinnt, sondern als den Arbeiter, der im Dienst Gottes das Werk tut, durch das sich Gottes Gnade der Menschheit gibt, stellt Lukas Paulus dar und damit ist er mit dem Ziel des Paulus eins. Er beschreibt ihn als den weisen Baumeister, der unter den Völkern für Gottes Bau den Grund legte, und im Blick auf das Werk, das er im Dienst des Christus tat, wird er nicht nur mit Petrus gleichgestellt, sondern über ihn gesetzt, da die Arbeit des Petrus, so unentbehrlich sie war, am Widerstand Jerusalems erfolglos wurde, während das Werk des Paulus im griechischen Gebiet Größe gewann. Darum verläßt der Bericht Petrus und geht von ihm zu Paulus vorwärts, weil das, was Petrus in Jerusalem getan hatte, im Werk des Paulus die Fortsetzung und Vollendung bekam. Damit wiederholte Lukas den von Paulus stammenden Satz vom doppelten Apostolat und das Gewicht, das er ihm zuschreibt, zeigt sich darin, daß er aus der Gleichheit der beiden Apostel, die ihnen der Dienst des Christus gab, ein durch den ganzen Bericht durchgeführtes Thema macht, da er sowohl an ihrem Wort als an den von ihnen getanen Zeichen mit Absicht nachweist, daß das Apostolat beider dieselbe Kraft besaß und in derselben Gemeinschaft mit Christus verwaltet wurde. Damit hat sich Lukas als einen echten Pauliner an einer Stelle bewährt, an der sich leicht ein kranker Paulinismus bilden konnte, der den Vorzug, den Petrus seine Sendung an Jerusalem gab, verkannte und seine Arbeit als gescheitert mißachtete und nur den Vorzug seines eigenen, vom Erfolg emporgehobenen Apostels gelten ließ.

b) Die Gemeinschaft des Paulus mit der Kirche.

Weil Lukas den Egoismus der Partei als sündlich abgewehrt hat, hat er das klare Bewußtsein für die Wichtigkeit der Tatsache,

¹⁾ Einzig Apostg. 9, 25 berührt sich wörtlich mit einer paulinischen Stelle, 2 Kor. 11, 33.

daß die Arbeit des Paulus in Gemeinschaft mit der Kirche geschah. Er hat ihn nicht als den Einsamen, über die übrige Kirche Erhabenen, sondern als ihr Glied beschrieben, das nur durch seine Verbundenheit mit ihr zu seiner besonderen Wirksamkeit gelangte. Schon die Bekehrung des Paulus und die erste Wirksamkeit, durch die er nach Antiochia kommt, sind in die Geschichte der gesamten Kirche hineingestellt. Sodann erfolgt seine Aussendung durch die Gemeinde Antiochias und die Verbindung mit ihr und mit Jerusalem pflegt Paulus mit beständiger Sorgfalt¹⁾. Der Anteil der Jerusalemiten, vor allem des Barnabas und Silas, an der Gründung der kleinasiatischen und griechischen Gemeinden wird nachdrücklich betont. Der Bericht stellt dar, wie Paulus erst allmählich zu jener alle überragenden Autorität gelangte, die ihn vor allen anderen zum Boten Jesu an die Völker machte. Da sie aus der Größe seines Werks entsteht, bleibt jeder Schein der Anmaßung und Willkür von ihr fern. Damit ist wieder ein Hauptpunkt im Amtsbegriff des Paulus bewahrt, da er das Amt nicht von der Gemeinde trennte, sondern ihm in ihr seinen Ort anwies.

Die persönliche, an die Einzelnen sich wendende Richtung seiner Arbeit kommt auch bei Lukas deutlich zur Darstellung. Der Bericht weiß nichts von Mitteln, durch die sich die den Einzelnen vorgelegte Entscheidung umgehen ließe. Die Wirkung, nach der der lukanische Paulus begehrt, ist der Glaube und dieser entsteht in den Einzelnen. Deshalb löst sich aber seine Arbeit nicht in die Bekehrung vieler Einzelner auf; es ist im Gegenteil auffallend, wie wenig Bekehrungsgeschichten Lukas gibt²⁾. Die den Einzelnen gewidmete Arbeit hat ihr Ziel über ihnen; denn sie werden dadurch zum Christus gebracht, daß sie zu seiner Gemeinde vereinigt werden. In der Begründung der griechischen Kirche, nicht schon in der Bekehrung vieler Griechen, sah Lukas das Werk, das Paulus in der Kraft des Christus vollendet hat.

c) Die Gemeinschaft des Paulus mit der Judenschaft.

Den großen Vorgang, der dies möglich machte, sieht Lukas in der Ablösung der Kirche vom Judentum, mit der der Universalismus der Kirche und ihr Aufbau auf den Glauben an den Christus gegeben war. Dafür, wie Paulus seine Gefährten zur Mitarbeit mit ihm heranzog, ist es wieder lehrreich, daß

¹⁾ Apostg. 9, 10—30. 13, 1—3. 14, 26. 18, 22. 20, 16. 22. — ²⁾ Nur die Erzählungen aus Philippi, Lydia und der Kerkermeister, sind in dieser Hinsicht zu nennen.

sich in die Beschreibung dieses Kampfes kein Zug einfließt, der an Bitterkeit erinnerte; nicht nur fehlt jedes bittere Wort in der Darstellung der Apostel Jerusalems, in die es schon deshalb keinen Zugang hat, weil die jüdische und die griechische Christenheit zu einer Kirche vereinigt sind, sondern es wird auch von der Beschreibung des Kampfs der Judenschaft gegen Petrus und Paulus völlig fern gehalten. In dieser Hinsicht ist der Bericht über Petrus eine erhabene Leistung und die des Paulus ist nicht minder groß. Der Bußruf kommt nach seinem ganzen Ernst zur Geltung. Israel kämpft, indem es sich an den Aposteln vergreift, gegen Gott; aber dieses Ringen erzeugt in den Boten Jesu keinen Haß, keinen Fanatismus der Selbstverteidigung. Die Fürbitte des sterbenden Stephanus zusammen mit der furchtlosen Anklage gegen die Häupter Israels stellt an einem besonders ergreifenden Ereignis die Motive hervor, die das Verhalten der Gemeinde gegen Israel leiteten¹⁾; sie bestimmen aber die ganze Denkweise des Buchs.

Daher ist es für Lukas völlig ausgeschlossen, daß er die Religion Israels angreifen oder herabsetzen könnte. Die Schrift gilt als Gottes Wort und die alttestamentliche Gemeinde in ihrer vorchristlichen Gestalt als Gottes Werk mit Einschluß ihrer nationalen Verfassung und der durch sie bedingten Abgrenzung von den Heiden.

Die Überwindung des Hasses, die es ermöglicht, den schweren Kampf ohne Groll durchzuführen, begründet Lukas durch den Willen Jesu, der Israel Gottes Gnade bringt und von dem auch die Apostel die Liebe empfangen. Sie erweisen diese auch Israel um deswillen, was es durch Gottes Offenbarung empfangen hat²⁾.

Wie treu Paulus in seiner Bemühung war, Israel jeden Anstoß zu ersparen, wie er daran sein Leben setzte, das wird zu einem Hauptpunkt im Bericht³⁾. Ein Paulus fernstehender Grieche konnte hierin rasch einen Widerspruch gegen die paulinische Überzeugung sehen und auch dann, wenn er die jüdischen Handlungen des Paulus nicht schalt und nicht mit seiner Freiheit unvereinbar hieß, verloren sie für ihn doch das religiöse Interesse. Was war Erbauliches daran, daß Paulus Timotheus beschnitt, für Nasiräer in Jerusalem die Opfer bezahlte und sich beharrlich zuerst an die Synagogen wandte? Lukas sieht noch die Größe des Paulus in diesen Handlungen und erzählt sie in der Meinung,

¹⁾ Apostg. 7, 51—59. — ²⁾ Das Liebesgebot Jesu hat Lukas im Evangelium kraftvoll dargestellt. — ³⁾ Apostg. 13, 14. 44. 14, 1. 16, 3. 13. 17, 2. 10. 17. 18, 4. 18. 19, 8. 20, 16. 21, 20—26. 22, 17—20. 23, 6. 24, 14—17. 25, 8. 26, 6. 7. 28, 17—20.

Paulus habe damit der Kirche ein Erbe hinterlassen, das ihr für immer zeige, wie sie sich im Verhältnis zur Judenschaft ein reines Gewissen verschaffe ohne Rücksicht auf die wilde Feindschaft, mit der die Judenschaft ihr alles Leid antat. Darin ist der paulinische Kirchengedanke wirksam in Eintracht mit der Unterweisung Jesu über die Grundbedingung zur fruchtbaren Ausrichtung seines Botendienstes. Lukas weiß noch, was die Kirche von einer Häresis unterscheidet, nicht einzig eine Verschiedenheit im Denken, sondern das, ob eine Gemeinschaft für sich selbst lebt und kämpft und darum in den Konflikt mit den anderen den Haß legt oder ob sie in der Liebe handelt, und so muß sie handeln, wenn sie wirklich die zu Gott berufene und dem Christus gehorsam gewordene Gemeinde ist.

d) Der Gegensatz gegen die Magie und das Heidentum.

Während den Juden jedes Opfer gebracht wird, sowie es nur den Bestand des Evangeliums nicht angreift, trennt Lukas die Kirche von den gnostischen Formen der Religion durch eine absolute Scheidung. Simon Magus und ebenso Elymas sind das dunkle Gegenstück zum Boten Jesu. Nicht ihre Theorien werden dabei als der Trennungsgrund herausgehoben, sondern die Verflochtenheit dieser Religiosität mit den verkehrten Willenszielen. Die Gnosis erzeugt ein Pfaffentum, das um Geld Gottes Geist verkaufen will. Dringt sie in die Gemeinde ein, so zerbricht sie ihre Einheit, da der gnostische Lehrer seine Anhänger an sich kettet und sich unterwirft¹⁾. Diese Urteile des Lukas sind paulinisch, auch sein Widerspruch gegen die mit Gelderwerb verbundene religiöse Tätigkeit und seine Befürchtung, daß die Gnosis die paulinischen Gemeinden verwüsten werde. Den Griechen wurde aber das Urteil des Lukas rasch unverständlich aus demselben Grund, der ihnen aus den jüdischen Handlungen des Paulus einen Anstoß machte. Nun wird der Magier deshalb zum Häretiker, weil er ein »Irrlehrer« gewesen sei.

Ebenso deutlich bewahrt Lukas die paulinischen Grundsätze in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Heidentum. Der Kampf gilt hier als schwer. Der Spott in Athen, der Unwille des von der ephesinischen Artemis lebenden Personals, die Aufhetzung der Griechen durch die Juden, die Benützung des königlichen Namens Jesu zum Vorwurf der Staatsfeindschaft, die Unsicherheit der Rechtslage, die es zweifelhaft macht, wie weit die dem Judentum gewährten Rechte auch der

¹⁾ Apostg. 8, 18—24. 13, 6—12. 19, 13—19. 20, 29—35.

Christenheit gehörten, machen sichtbar, welche Mächte von der griechischen Seite her der Kirche widerstehen¹⁾. Gemeinsam mit Paulus ist diesem Gedankengang, daß die intellektuelle Macht, die das Griechentum für seine Religion einzusetzen hat, gering eingeschätzt wird. Zwar wird bei der Darstellung Athens darauf hingewiesen, daß die popularisierte Philosophie der Stoa und Epikurs der Kirche widersteht. Aber die Schwere des hier beginnenden geistigen Ringens wird noch nicht empfunden. Lukas schreibt im frohen Gefühl der intellektuellen Überlegenheit über alles, was der Grieche zu sagen hat, die darin ihren Grund hat, daß der griechische Gott keine Widerlegung bedarf, sondern sofort zerfällt, wenn ihm der Gottesgedanke der Schrift vorgehalten wird. Als die erste Aufgabe der Heidenpredigt stellt es sich somit dar, den christlichen Gottesgedanken zu entfalten, wie er sich im Schöpferbegriff zusammenfaßt²⁾, womit die Voraussetzung für den an die Völker zu richtenden Bußruf geschaffen war, der ihnen die Verwerflichkeit ihres religiösen Verhaltens vorhält³⁾. Der Berufung zur Umkehr, die auch den Griechen für seine religiösen Verirrungen verantwortlich macht, dient auch der Hinweis auf die positiven Bestandteile der griechischen Religiosität, auf die Sehnsucht nach dem unbekannten Gott und auf die stoische Gottesverwandtschaft des Menschen⁴⁾. Da sich aber die Überwindung des sündlichen Willens auf dem griechischen Gebiet als ebenso schwer erweist wie auf dem jüdischen, erreicht die Arbeit des Paulus auch hier ihren Erfolg nur dadurch, daß Gott aus den Völkern eine Auswahl zu sich beruft.

In Übereinstimmung mit Paulus hebt auch Lukas beim Kampf mit dem Heidentum nicht das Kaisertum und die Herrschaft Roms als den gefährlichen Gegner hervor, der den Kampf hart mache. Roms Bedeutung für die Völkerwelt und darum auch für die Kirche, die ihr die Berufung zu Gott bringen soll, gestaltet zwar die ganze Darstellung, da Lukas Paulus bis nach Rom begleitet. Es wird aber nichts sichtbar, was etwa als ein Einfluß der johanneischen Weissagung auf das Geschichtsbild des Lukas gedeutet werden könnte⁵⁾. Am römischen Staat wird

¹⁾ Apostg. 17, 18. 32. 19, 24—28. 13, 50. 14, 2. 19. 17, 5. 7. 24, 10—21. 25, 8. 26, 6. 7. 22. — ²⁾ Apostg. 17, 24—29. — ³⁾ Apostg. 17, 30. 20, 21. 26, 20. —

⁴⁾ Ursprünglich hatten die jüdischen Apologeten diese Zitate aus den Philosophen und Poeten, auch die Verse des Aratus, dazu hervorgehoben, um die Verschmelzung des Judentums mit dem Hellenismus zu rechtfertigen; jetzt dienen diese Zitate als anklagende Wahrheiten der Begründung der Reue im Blick auf den Zustand der griechischen Religion. Damit bleibt Lukas völlig in der Gefolgschaft des Paulus. — ⁵⁾ Auch in der Beurteilung der Gnosis zeigt sich kein johanneischer Einfluß.

seine wohlthätige, Schutz verschaffende Leistung dankbar geschätzt, weshalb Paulus vor den römischen Beamten Judäas als Anwalt der Christenheit den Nachweis führt, sie habe einen begründeten Anspruch an den Schutz des Staats. Die Lage der Kirche wird zwar als ernst, aber mit ruhiger Tapferkeit betrachtet. Die Gemeinde muß bereit sein, zu leiden und zu sterben, und den Aposteln bringt ihr Dienst Jesu immer neu die Verfolgung¹⁾. Es hängt sich aber an das Martyrium keine aufgeregte Verehrung. Da es zur Pflicht der Glaubenden gehört, wird es mit derselben entschlossenen Ruhe übernommen wie jede Pflicht²⁾. Was der Ausgang des Kampfes sein wird, ist für die Menschheit und die Kirche durch die neue Erscheinung Jesu verbürgt³⁾ und die Bedrängung der Apostel, die ihren Erfolg beengt, gibt der nach der Ankunft Jesu verlangenden Hoffnung verstärkte Kraft.

2.

Das Neue bei Lukas.**a) Die Geschichte als Erweis der göttlichen Regierung.**

Von Markus, der nur das Wirken Jesu darstellt, oder von Johannes, der zur Darstellung Jesu die Mahnrede und die Weisagung fügt, unterscheidet sich die Arbeit des Lukas dadurch, daß er das Verständnis für die wirksame Macht derjenigen Vorgänge besitzt, die wir mit der Formel »Geschichte« bezeichnen. Das war ein wichtiger neuer Erwerb, der zwar nicht durch eine Mischung von griechischen Gedanken mit christlichen, aber auch nicht ohne Zusammenhang mit der griechischen Bildung des Lukas zustande kam⁴⁾. Was als Gottes Botschaft in den Gemeinden gesagt wurde, hatte überall geschichtlichen Inhalt; deshalb brauchte sich aber die Aufmerksamkeit noch nicht auf die Geschichte für sich zu richten, in derselben Weise, wie der Gottesgedanke immer auch eine Aussage über die Natur in sich hat, ohne daß damit schon gegeben ist, daß die Natur für sich das Nachdenken fesselt, da es sich, nachdem ihm die Natur zur Offenbarung der Kraft Gottes gedient hat, im Besitz dieses Resultats über die Natur erheben kann, ohne darauf zu reflektieren, wie die Natur dieses Resultat herbeiführte. Ähnlich können

¹⁾ Lukas verstand, warum sich Paulus seiner Schwachheit rühmte. —

²⁾ Apostg. 14, 22. 15, 26. 20, 24. — ³⁾ Apostg. 17, 31. 3, 20. 21. — ⁴⁾ Bei der Fähigkeit zur Beobachtung, die eine längere Reihe von Ereignissen als einen einheitlichen Prozeß aufzufassen vermag, darf an die ärztliche Bildung des Lukas erinnert werden. Dies ist wichtiger als die kleinen Anklänge an den ärztlichen Sprachgebrauch, die sich vielleicht bei ihm zeigen lassen.

geschichtliche Vorgänge zur Erzeugung und Füllung der Gewißheit Gottes benützt werden, ohne daß der Ablauf der Geschichte selbst das Nachdenken faßt. Dann ist das, was sie für den Gottesgedanken leistet, das Beachtete und Begehrte, nicht ihr eigener Bestand. Darüber ging Lukas hinaus; denn er richtet den Blick der Gemeinde auf die Verkettung der Ereignisse, weil er in ihnen Gottes Regierung sieht. Er achtet bei der paulinischen Arbeit auf die fortschreitende Bewegung, die Paulus in einem immer größer werdenden Gebiet zum Begründer der Kirche macht, bis er auch nach Rom gelangt. Was Paulus dabei unterstützt und mit welchen Hindernissen er kämpft, macht die Darstellung, so kurz sie ist, mit großer Einsicht erkennbar. Nicht weniger deutlich sind die Zusammenhänge zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte herausgearbeitet. Wie die Kirche von ihrem Anfang an zur Heidenkirche heranwächst und was sie dabei unterstützt und hemmt, das soll der Leser sehen. Das Werk der Apostel und die Gestaltung der Kirche haben aber die Voraussetzung daran, daß Jesu Arbeit an der Judenschaft und an seinen Jüngern so beschaffen war und zu diesem Ende kam, wie es das Evangelium beschreibt¹⁾. Aber auch der Zusammenhang, der von der Geschichte Jesu zum Alten Testament hinüberführt, ist von Lukas reich und eindrucklich dadurch beschrieben, daß er uns das fromme Israel mit seiner messianischen Erwartung an denen veranschaulicht, in deren Mitte die Geburt Jesu geschah.

Hier wird die Bewegung der Ereignisse an sich selbst zum Gegenstand der Wahrnehmung, nicht darum, weil aus ihnen eine Lehre gezogen würde oder weil sie als Beispiel für eine Regel dienten oder weil sie nur als Kontrast zur göttlichen Gnade die Schuld und Not der Menschheit offenbarten, sondern weil sie durch Gottes Regierung so entstanden und seinen Willen wahrnehmbar machen, wodurch sie eine Tiefe erhalten, die sie unvergeßlich macht.

Das gab Lukas die Fähigkeit, die Unterschiede hervorzuheben, die die aufeinanderfolgenden Stufen voneinander trennen. Die Erwartung derer, die um den neugeborenen Christus ver-

¹⁾ Auch darin bewährte Lukas seine kluge Besonnenheit, daß er, obwohl er die Ereignisse, die die Geschichte Jesu bilden, „der Reihe nach“ aufzeichnen wollte, nicht weit von den älteren Darstellungen abgewichen ist, da er sah, daß die Überlieferung es unmöglich machte, die Worte und Handlungen Jesu in eine gesicherte Reihenfolge zu bringen. Seine wichtigsten Änderungen an der älteren Darstellung sind, daß er die Sentenzen nach sachlichen Gesichtspunkten zu Reden zusammenstellt und diese in die Zeit verlegt, als die Wirksamkeit Jesu in Galiläa beendet war.

sammelt sind, wird nicht schon nach dem Ausgang Jesu berichtigt und ergänzt, sondern behält ihre vorchristliche Gestalt. Lukas hat zwar diese Berichte nicht selber redigiert; aber er hat sie auch nicht umgebildet und sich nicht daran getoßen, daß der Engel Gabriel den auf Davids Thron regierenden Herrscher verkündet. Er hat auch die Überlieferung der Worte Jesu nicht aus der apostolischen, etwa der paulinischen Predigt ergänzt, obwohl ein großes Maß von Einsicht dazu erforderlich war, daß ein Pauliner die Übereinstimmung seiner Überzeugungen mit dem Wort Jesu, wie Lukas es gibt, erkenne. Ebensowenig findet eine Anpassung der Apostel an die Wirksamkeit Jesu statt und innerhalb ihres Wirkens treten die beiden Perioden, die erste, in der die Verkündigung Jesu nur für die Judenschaft erfolgt, und die zweite, die die für alle offene Kirche herstellt, deutlich hervor. Es soll dem Gedächtnis der Kirche gegenwärtig bleiben, wie sie durch Gottes Leitung in eine Gestalt gebracht worden ist, die bei ihrem Anfang von niemand voraussehen war.

Dadurch übt Lukas mit Umsicht und Entschlossenheit an seinem Stoff Kritik, nicht die zerstörende, die die Tatbestände nach dem eigenen Urteil meistert, sondern die auf die Beobachtung gestellte, die die Begrenztheit wahrnimmt, durch die die Stufen des Geschehens voneinander unterschieden sind. Die dazu nötige geistige Freiheit steht mit der Regel in Übereinstimmung, durch die Jesus den Verkehr der Jünger mit der Schrift geordnet hat, die ihnen das Vermögen gab, mit der Wertschätzung der Schrift die Offenheit für das zu vereinen, was ihnen die Gegenwart als Gottes Werk zeigte. Dieselbe Freiheit übte der christliche Prophet auch gegenüber seiner Weissagung und die Gemeinde gegenüber der ihr übergebenen Prophetie. Daher empfand es auch Lukas nicht als unmöglich oder anstößig, daß in seiner Weihnachtsgeschichte Gabriel, Maria und Zacharias die Weissagung so wiederholten, wie sie vor dem Ende Jesu vorhanden gewesen war, und daß Petrus einer neuen, ihn nötigenden Inspiration bedurfte, damit er als Evangelist ein heidnisches Haus betrete.

Den von Markus geformten Bericht über Jesus wiederholte Lukas; wo ihm aber seine anderen Quellen sichtbar machten, daß der Bericht erst von Markus diese Form erhalten hatte, kehrte er zum Ursprünglichen zurück¹⁾. Schwerlich ist mit Grund bezweifelt worden, daß er auch aus Matthäus Worte Jesu

¹⁾ Luk. 6, 5 neben Mark. 2, 27. 28; Luk. 9, 3 neben Mark. 6, 8. 9; Luk. 9, 24 neben Mark. 3, 35; Luk. 18, 29. 30 neben Mark. 10, 29. 30.

entnahm, die er zur Ergänzung seiner Hauptquellen benützte. Daß er Matthäus erst an der dritten Stelle verwendet, darf wohl daraus abgeleitet werden, daß er den Zusammenhang des Matthäus mit der palästinischen Kirche sowohl in der Form der Erzählung als im Inhalt der Sprüche lebhaft empfand und den Gedanken ablehnte, daß die ganze Kirche an die besondere Art der palästinischen Kirche und an die Darstellung Jesu durch Matthäus gebunden sei. Er betätigte damit am höchsten Besitz der Kirche die paulinische Freiheitsregel, daß sie alle ihre Lehrer zu nützen, aber keinem die Herrschaft zu gewähren habe.

Vom Supranaturalismus Jesu und des Paulus brach Lukas damit nichts ab. Die Geschichte, die er uns erzählt, steht als Gottes Werk vor ihm und wird als solches durch die besonderen Erweisungen Gottes erkennbar, die im Wunder und in der durch den Geist bewirkten Leitung seiner Boten hervortreten. Lukas sieht aber in der supranaturalen Hoheit Gottes nicht die Zerstörung, sondern die Begründung der Geschichte und wird deshalb durch die Gewißheit Gottes mit seiner Wahrnehmung und mit seinem Handeln zum geschichtlichen Vorgang hingewendet, da er das Mittel ist, durch das Gott die Völker zu seiner Erkenntnis bringt.

Die nächste Vorbildung zu dem im lukanischen Werk ausgesprochenen Gedankengang gab die Betrachtung der Geschichte Israels von den Vätern bis zum Christus als eines einheitlichen göttlichen Werks. So lag der Geschichtsbegriff bei Matthäus vor und so kennt ihn auch Lukas, da er in der Rede des Stephanus die Geschichte Jesu durch die Geschichte Israels begründet, sowohl dadurch, wie Gott bisher an Israel handelte, als dadurch, wie sich Israel bisher Gott widersetzte. Es ergab aber doch noch eine bedeutsame Weiterbewegung dieses Gedankens, wenn nun das Werk Jesu und das seiner Boten und der Kirche als ein zusammenhängender Vorgang aufgefaßt wurden, durch den sich Gottes Herrschaft vollzieht.

Nicht der Zweifel gibt Lukas sein Interesse an der Geschichte, sondern der Dank für das, was sie schuf. Er beschreibt sie nicht, um eine Apologie oder Theodize zu liefern, sondern um an ihr das Werk Gottes zu zeigen, und bewahrt damit die Gemeinschaft mit Paulus, der niemand das Recht zugestand, Gott zu verhören. Es liegt kein einziger Satz vor, der die Annahme begründete, daß Lukas deshalb die Arbeit Jesu neben die der Apostel oder die des Petrus neben die des Paulus oder die Jahre, in denen sich die Arbeit des Paulus frei zur Größe

entfaltete, neben die, die er im Gefängnis zubrachte, stelle, um damit einen Zweifel gegen Gott oder gegen Jesus oder gegen Paulus zu überwinden und eine Apologie zu schreiben. Die Tatsachen sprechen nach seinem Urteil für sich selbst und bedürfen keine Verteidigung durch den Erzähler; denn sie besitzen das Merkmal des göttlichen Ursprungs und des göttlichen Ziels deshalb, weil sie nur dadurch zustande kamen, daß hier der Mensch im Dienst Gottes gehandelt hat. Die Erzählung des Lukas ist durch den Glauben gestaltet; er sprach dies selber dadurch aus, daß er von seiner Darstellung die Stärkung des Glaubens erwartete. Nach seinem Urteil erkennt die Gemeinde durch den geschichtlichen Bericht die Sicherheit des ihr übergebenen Worts¹⁾).

b) Die Verhüllung der inwendigen Vorgänge.

Die religiöse Schätzung der Geschichte bringt bei Lukas einen Unterschied von Paulus hervor, der sich überall sichtbar macht. Die paulinischen Briefe wenden den Blick ihrer Leser nach innen zur gegenwärtigen Offenbarung des Christus, die in ihrem inwendigen Leben geschieht, zu seiner durch den Geist geschehenden Wirkung auf sie, zur Erneuerung ihres Willens. An einen Protest des Lukas gegen diese Begründung des Glaubens ist nicht zu denken; er gab aber für seine Darstellung einem anderen Gedanken die erste Stelle. Er wendet den Blick nach außen zu der in der Geschichte sich zeigenden Wirkung Gottes und benützt die Art, wie die Kirche entstand, zur Verbürgung des Glaubens. Wir würden darum, wenn wir nur den lukanischen Bericht über die Apostel hätten, aus ihm die Tiefe ihres inwendigen Lebens nicht erschließen. Wie vollständig Paulus im Christus und im Geist lebte und sich in den Tod und das Leben Jesu einschloß, wie entschlossen die Verneinung war, die er gegen den menschlichen Willen richtete und wie völlig er sich die Gnade aneignete als die ihn bestimmende Kraft, das gelangt bei Lukas nur indirekt zur Darstellung, nur dadurch, daß er uns den unermüdlichen Wirker darstellt, der seinen Dienst bis zum Schluß vollbringt, nicht aber dadurch, daß er die inwendigen Wurzeln seiner Kraft für sich darstellte. Die Verhüllung des Innenlebens hat zur Folge, daß auch das Individuelle, an dem die Einzelnen ihre persönliche Eigenart haben, zurückgestellt ist. Die Einheit der Kirche beruht nach dem Urteil des Lukas auf der alle umfassenden Geschichte,

¹⁾ Luk. 1, 4.

deren für alle deutliche Tatsächlichkeit ihrem Glauben die Gewißheit und zusammenstimmende Gleichheit gibt.

Dadurch entstand das Resultat, das jeden Historiker überraschen muß, daß bei Lukas von einer Nachahmung des Paulus gar nichts zu bemerken ist. Nicht nur die Erstarrung der Worte des Paulus zu Formeln, die die Schüler wiederholen, fehlt, sondern auch die Anbildung an seine Willensgestalt und die Nachahmung seines religiösen Erlebnisses bleibt ausgeschlossen. Von den Briefen her könnte der Satz als gesichert erscheinen, daß Paulus in seinen Begleitern eine kräftige mystische Tendenz erweckt habe, daß jedenfalls der Glaubensvorgang für sie bei ihnen und den anderen zum Gegenstand ihrer beständigen Beobachtung geworden sei; ein Pauliner werde das Schuldbewußtsein in sich wach halten, am Tod Jesu sich die vergebende Gnade verdeutlichen und bei sich feststellen, wie nun daraus die auf Jesus gewendete Zuversicht entstehe. Lukas zeigt, daß die Auszeichnung des Glaubens als des entscheidenden Vorgangs bei den Gefährten des Paulus keine Beschäftigung mit ihren inwendigen Zuständen hervorgebracht hat. Denn es gab für sie noch ein größeres Anliegen, das die Achtsamkeit auf ihre Zustände und Erfahrungen überwog, der Dienst, der sie am Werk Gottes beteiligte, durch das er die Menschheit zu sich berief.

Kein paulinisches Dokument steht Lukas so nahe wie die Pastoralbriefe. Beide stellen Paulus als den Arbeiter dar, dem der Dienst über alles geht. Die Ausführung des ihm und seinen Mitarbeitern übergebenen Werks ist das große Anliegen, das alle anderen Ziele überragt. Die Pflege des eigenen religiösen Lebens ist hiezu das Mittel, jedoch nicht Selbstzweck. Die Erträge der Erkenntnis werden mit der Absicht formuliert, sie für alle brauchbar zu machen und allen das richtige Handeln zu verschaffen. Kein Lauschen auf die Wirksamkeit des Geists im inwendigen Leben, keine Vertiefung in die göttlichen Geheimnisse um der Erkenntnis willen wird zugelassen. Der Gnosis wegen ist der Blick auf die Zukunft der Kirche sorgenvoll; sie geht inneren Kämpfen entgegen. Man kann nicht sagen, daß sich in Lukas eine jauchzende Freude über das Große, was erlebt und erreicht worden sei, äußere, wie dies auch in den Pastoralbriefen nicht geschieht. Aber auch ihr Gegenteil, die Verzagttheit, fehlt in beiden Dokumenten vollständig. Das Schwere am Verlauf der Ereignisse wird empfunden; aber der Grundwille ist entschlossene Standhaftigkeit; denn das ursprüngliche Ziel der Jünger, das kommende Werk Jesu, schwankt noch nicht.

IV.

Die Abwehr der Rückwendung zum Judentum durch den Brief an die Hebräer.

1.

Der Zweifel am Wert des Christentums.

Auch der im Hebräerbrief zu uns redende Lehrer erhält sein Thema nicht bloß durch eine theoretische Erwägung abseits vom Zustand der Gemeinde, sondern durch den religiösen Rückschritt, den er an einem mit ihm verbundenen Teil der jüdischen Christenheit wahrnahm¹⁾. Die rückwärts gehende Bewegung, gegen die er sie schützen will, entsteht durch den Kontrast zwischen der tatsächlichen Lage der Christenheit und dem absoluten Inhalt des messianischen Gedankens, der durch die Verheißung der Vollendung den religiösen Zustand der Christenheit von dem der Judenschaft gänzlich schied. Ob sich aber dieser Gegensatz an der Wirklichkeit bewähre und die innere Trennung vom Judentum somit notwendig sei, das wurde für diese Gruppe in der Kirche zur Frage. Die Opfer, die die Trennung von ihr verlangte, verschärften solche Bedenken²⁾ und die Weise, wie der Brief seine Beweisführungen formt, namentlich seine Betrachtung über Melchisedek, legt den Gedanken nahe, daß sie auch durch die gnostische Idealisierung des Judentums verstärkt wurde³⁾.

a) Die Stufen der Offenbarung.

Das Urteil über das Verhältnis des Christentums zum Judentum wird völlig vom empirischen Zustand der beiden Gemeinden abgelöst. Nicht das wird erwogen, ob der Jude oder der Christ höher stehe, sondern einzig Gottes Werk in seinem früheren und jetzigen Bestand wird dargestellt; nicht die Leistungen des Menschen werden miteinander verglichen, sondern die Stufen der

¹⁾ Der Bestimmungsort des Schreibens ist unbekannt; nur das läßt sich an ihm sehen, daß es an eine Gruppe von jüdischen Christen gerichtet ist; der Verfasser arbeitete vereint mit Timotheus im paulinischen Missionsgebiet, 13, 23. — ²⁾ 10, 32—34. 12, 3. 4. 13, 23. — ³⁾ 1, 3. 4. 2, 5. 7, 1—3. 13, 9. Wer Bedenken trägt, die Ausführung über Melchisedek darauf zurückzuführen, daß dem Verfasser Ps. 110, 4 vereint mit 1 Mos. 14 als exegetisches Beweismittel für die Überlegenheit Jesu über Aaron diene, wird annehmen, daß eine gnostische Spekulation über Melchisedek dazu benützt wurde, um den Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und Jesus aufzuheben; das Bekenntnis zu Jesus ergebe keinen Grund zur Trennung von der Judenschaft, weil es einen, der ohne Vater und Mutter eine ewige Priesterwürde besitze, auch schon im Alten Bund gegeben habe.

Offenbarung. Dadurch wird der Glaubensstand der Gemeinde mit lehrreicher Deutlichkeit sichtbar. Ein Streit darüber, wer höher stehe, der Christ oder der Jude, war durch die Begründung der Kirche auf den Glauben unmöglich gemacht. Damit war der Wert des Christentums in das gesetzt, was Gott der Gemeinde gab, und nur daraus entstehen die absoluten Aussagen, durch die die Christenheit ihr Verhältnis zu Gott beschreibt. Sie kann aber nicht bei sich Gottes Gabe preisen, beim Juden dagegen das Verhalten des Juden kritisieren. Auch beim Judentum wird das Urteil daher ausschließlich durch das begründet, was es von Gott empfangen hat¹⁾.

Wir hören also in diesem Schreiben nichts vom Tempel, Priester und Opfer, wie sie jetzt bestehen, nichts von der Art, wie der Jude oder der Pharisäer tatsächlich das Gesetz zu erfüllen gedenkt. Für den Schreiber gehört sein Thema vollständig zur Theologie, zur Erkenntnis der göttlichen Regierung. Daraus folgte, daß die Basis des Urteils über das Judentum die Schrift ist, nicht der gegenwärtig bestehende Zustand. Aus der Schrift wird ersehen, was Gott der alten Gemeinde gewährt hat; sie macht den unvergänglichen Bestandteil des Judentums sichtbar, weil Gottes Zusage nicht bricht, wie immer sich der Jude verhalte. Nur dann wird die Lösung vom Judentum mit Recht vollzogen, wenn das, was die Schrift ihm zuteilt, durch den religiösen Besitz, den Jesus seiner Gemeinde gab, überboten ist.

Darum beginnt der Brief damit, daß Gott sich durch Engel den Vätern geoffenbart und ihnen durch sie das Gesetz gegeben habe; denn die Tatsache, daß die himmlischen Geister die Mittler zwischen Gott und Israel gewesen sind, bleibt das immer gültige Merkzeichen für das Verhältnis, in das sich Gott zu ihm stellt. Ebenso ergibt der Beruf, den Gott Mose zuteilt, für immer den Maßstab, an dem die religiöse Kraft des Judentums gemessen wird, und dasselbe gilt von der Einsetzung Aarons und der Errichtung der Stiftshütte. Der für Israel durch das Gesetz hergestellte Kultus macht für alle Zeiten allen erkennbar, worin die Gnadengabe besteht, die ihnen das Judentum verschafft.

Es wird hier also Glaube mit Glauben so verglichen, daß nicht die Gläubigkeit der Gemeinden, sondern der ihnen von Gott dargereichte Grund und Inhalt ihres Glaubens beurteilt wird. Dadurch wird die Unterscheidung der beiden Glaubens-

¹⁾ Damit stellt sich eine starke Einheit des Briefs mit Matthäus her, der zwar der Judenschaft das Sündliche in ihrem Verhalten zeigt, aber zugleich mit demselben Ernst der Christenheit das sie bedrohende Urteil Jesu vorhält.

stände von aller eigensüchtigen Zänkerei und sektenhaften Verherrlichung der eigenen Kirche völlig abgezogen. Das Urteil über den hier vorhandenen Unterschied kann vielmehr nur dadurch erreicht werden, daß der Israel gewährte Vorzug nach seiner ganzen Größe sichtbar wird. Auch dieser Brief enthält daher nicht ein bitteres Wort gegen die Judenschaft oder gar eine herabsetzende Beurteilung ihrer Religion; die Schranke, die für die frühere Bezeugung Gottes gültig blieb, kann vielmehr erst dann erkannt werden, wenn ihr positiver Wert ohne Abzug zur Erkenntnis kam. Deshalb beginnt der Brief nicht bei den menschlichen, sondern bei den himmlischen Boten Gottes und faßt Mose so ins Auge, wie er Gottes volles Lob empfängt und über Gottes ganzes Haus als sein treuer Knecht gesetzt ist, und beschreibt den Priester nach seiner göttlichen Einsetzung und in der Wirksamkeit seines Diensts als den Spender der Vergebung durch das Opfer, das der Gemeinde die Verbundenheit mit Gott verschafft. Das Ziel der Beweisführung liegt nun darin, zu zeigen, daß von der ganzen Ausstattung Israels der Christenheit nichts verloren ging, vielmehr alles in Jesus nicht nur erhalten, sondern vollendet ist¹⁾.

Das bestimmt den besonderen Gesichtspunkt, unter dem hier das mosaische Gesetz betrachtet wird, nicht als die Rechtsordnung, die das menschliche Handeln normiert, sondern als die Ordnung des Kultus, der dem Volk die göttlichen Segnungen zuleitet. Darin wird nicht sichtbar, daß der Verfasser oder seine Leser eine starke Anhänglichkeit an die aaronidischen Priester und ein lebhaftes Verlangen nach dem jüdischen Altar und dem Tieropfer hatten; von ihnen ist deshalb die Rede, weil die Schrift sie als die Mittel verordnet, durch die man auf der alttestamentlichen Stufe die Versöhnung mit Gott erlangt.

b) Der Einwurf gegen Jesus.

Auf der christlichen Seite steht dem jüdischen Besitz nichts gegenüber als Jesu Werk. An diesem Tatbestand entsteht das rückwärts blickende Verlangen der Leser. Es wird nicht sichtbar, daß bei ihnen die eschatologischen Hoffnungen schwankten, da sich der Brief nicht bemüht, die Verheißung Jesu zu stützen und etwa die Nähe der Parusie oder ihre Möglichkeit darzutun. Es steht für die Leser fest, daß einst die Vollendung für den Weltlauf kommen und Gott in Herrlichkeit regieren wird. Daher geschieht auch die Vergleichung mit dem Judentum nicht unter

¹⁾ 1, 5—14. 3, 1—6. 5, 1—10. 7, 1—10, 28.

dem Gesichtspunkt, welche von beiden Religionen die besseren Garantien für den Anteil am künftigen Heil verschaffe.

Freilich muß die Hoffnung der Leser gestärkt werden, aber nicht deshalb, weil die eschatologischen Sätze betritten würden, sondern deshalb, weil ihnen ihre religiöse Gegenwart unbefriedigend scheint¹⁾. Da mit der Ermattung des Glaubens auch die Hoffnung zerfällt, geschieht ihre Stärkung dadurch, daß die von Jesus seiner Gemeinde gewährte Gabe zur Darstellung kommt.

Auf den durch Jesus erreichten religiösen Stand richtet die Untersuchung ihre ganze Kraft. Nur dann hat die Christenheit recht, wenn ihr jetzt das vollkommene Gut durch Jesus gegeben ist. Nicht das ist die Frage, ob einst die Vollendung eintrete, sondern ob sie durch Jesus eingetreten sei und die Leser sie haben, ob das ihnen gegebene Verhältnis zu Gott die absoluten messianischen Aussagen rechtfertige, ob also wirklich ein wesentlicher Unterschied gegenüber der vorchristlichen Zeit erreicht sei. Darum wird der Begriff Vollendung für den Brief zum wichtigsten Begriff: Jesus ist dann der Christus, wenn er selbst vollendet ist und seine Gemeinde vollendet hat²⁾.

Nun bleibt aber, weil der Glaube dasjenige Verhalten ist, durch das sich die Gemeinde mit Jesus verbindet, das Wahrnehmbare weit hinter dem zurück, was die christlichen Aussagen aussprechen. Die Ankunft des Christus endet damit, daß er stirbt, und seine Erhöhung zu Gott versetzt ihn in die Unsichtbarkeit. Die Theologie des Briefs wird daher ausschließlich zur Christologie, näher zur Lehre von seinem Kreuz und von seiner Erhöhung. In seinem Tod besteht der Ertrag seiner irdischen Arbeit und auf seiner himmlischen Hoheit beruht das gegenwärtige Verhältnis der Gemeinde zu ihm. Ist dies das Vollkommene? Vom jüdischen Standort aus verkürzt der Anschluß an Jesus, dessen höchste Tat auf Erden das Sterben war, das schwer, was die alttestamentliche Gemeinde erhalten hatte, der die sichtbaren Bezeugungen Gottes und die bleibenden sakramentalen Heilmittel gegeben waren. Nach der Überzeugung des Verfassers ist aber alles, was die alttestamentlichen Gnadenmittel gewähren, von Jesus auch seiner Gemeinde verschafft, und nicht nur das, sondern er gewährt ihr Gottes vollkommene Gnade, durch die vollendet ist, was in der alten Gemeinde nicht zur Vollendung kam.

Was die Christenheit mit dem gestorbenen und erhöhten Jesus vereint, ist einzig der Glaube. Aber auch der Glaube

¹⁾ 3, 4. 4, 1. 11. 6, 11. 12. 17—20. 10, 19—23. — ²⁾ Christus der Vollendete: 2, 10. 5, 9. 7, 28. Die Gemeinde ist vollendet: 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. 12, 2.

wird von der Frage, die der Brief beantworten will, berührt, weil es sich wie ein Widerspruch gegen den Christusnamen Jesu darstellt, daß er seiner Gemeinde nicht das Schauen gewährt, sondern auch sie wieder zum Glauben verpflichtet. Dadurch sind sie ja in dasselbe Verhältnis zu Gott gestellt, in dem schon von jeher alle standen. Es muß darum deutlich werden, was der Glaube sei und erlange. Neben ihm wird kein anderer Vorgang, der zur christlichen Frömmigkeit gehört, von der Streitfrage ergriffen. Kein in den Bereich der christlichen Ethik oder des Kultus oder der Verfassung fallender Punkt, an dem die Christenheit ihr Merkmal hat, kommt zur Erörterung, so daß etwa davon geredet würde, welche Bedeutung der Sabbat oder das Abendmahl oder das Episkopat habe. Nichts tritt neben Jesus und den auf ihn gerichteten Glauben; in ihm sieht der Verfasser das Merkmal, das die Christlichkeit eines Mannes oder einer Gemeinde ausmacht. Alles, was die Gemeinde in ihrem religiösen Verhalten selber leistet, gälte ihm als unerheblich, wenn sie nicht in Jesus die ganze Gnadengabe hat. So stände sie nicht mehr über, sondern neben der Judenschaft und der Grund zur Trennung von ihr fiel weg.

Daran wird sichtbar, daß die Lösung vom Gesetz nicht erst erreicht werden muß, sondern vorhanden ist. Die Aufgabe der Leser besteht darin, die längst gewonnene Freiheit zu bewahren, nicht sie erst zu gewinnen. Daraus, daß sie besteht und die Absonderung vom Judentum erfolgt ist, entsteht jener Rückblick, durch den das Recht der vollzogenen Trennung noch einmal erwogen und nach seiner unerläßlichen Notwendigkeit erwiesen wird.

Daß von der christlichen Frömmigkeit nur das Recht des Glaubens zur Sprache kommt, ist damit gegeben, daß die Gemeinde nichts hat, als was ihr die Vollendung Jesu verschafft; ihr Anschluß an Jesus ist somit ihr ganzer religiöser Besitz. Dagegen bedeutet die Auszeichnung des Glaubens nicht, daß sich die christliche Frömmigkeit einzig auf ihn beschränke. Die neben ihm stehenden Funktionen, die Furcht, die Hoffnung, die Liebe, das Werk, die Erkenntnis, werden nach ihrer ganzen Wichtigkeit gewürdigt. Wie der Verfasser über die Erkenntnis urteilt, zeigt er dadurch, daß er über den Unterschied der Religionen eine eingehende Untersuchung anstellt und das Urteil, durch das der glaubende Anschluß an Jesus zustand kommt, sorgfältig begründet. Ihre christliche Art erhalten aber alle Tätigkeiten der Gemeinde dadurch, daß ihnen der Glaube an Jesus den Grund und das Ziel verschafft. Würde dieser zerfallen, so wäre die Frömmigkeit der Leser nicht wertvoller als die jüdische.

2.

Die Gabe des Christus.

a) Das Priestertum Jesu.

Der alles überragende Wert der Kenntnis Jesu beruht auf der Vollkommenheit seiner Sohnschaft Gottes. Durch sie ist er in höherem Sinn der Mittler der Offenbarung als die Engel und vollends als Mose. Darauf beruht die Heilsamkeit seines Todes. Damit verwendet der Brief diejenigen Überzeugungen, die wir durch Paulus und Johannes kennen. Nun geht er aber dadurch in eine neue Bahn, daß er zur Deutung des Ausgangs Jesu den Priesterbegriff einsetzt. Den Anstoß an Jesus, der daraus entsteht, daß er in den Tod und in den Himmel ging, hat der Brief erst dann überwunden, wenn er das Ende Jesu als den Erweis der vollkommenen Gnade erkennbar machen kann, und dies erreicht er dadurch, daß er es durch sein priesterliches Amt begründet. Den priesterlichen Charakter gibt er Jesus nicht nur in einem einzelnen Moment, etwa nur in seinem Leiden, sondern er stellt das ganze Werk Jesu, seinen Eintritt in die Menschheit, sein Leiden und Sterben und seine Erhöhung zu Gott, unter den Priesterbegriff¹⁾. Durch seinen Eingang in die Menschheit bekommt der Sohn Gottes diejenige Gemeinschaft mit ihr, die die Voraussetzung eines priesterlichen Wirkens für sie ist. Dadurch wird weiter der Tod ein wesentlicher Teil seines Amtes, weil die priesterliche Funktion in der Darbringung des Opfers besteht. Er bringt dieses als der Sterbende durch die Dahingabe seines Bluts Gott dar. Er macht seinen Tod zum Opfer, weil er sich als Sterbender Gott hingibt. Gefordert ist es von ihm wegen der Sünde des Menschen, der den Zugang zu Gott nur dadurch empfangen kann, daß ihm vergeben wird. Jesus stirbt aber mit dem Willen, dem Menschen die Vergebung zu verschaffen. Dieses Opfer ist vollkommen, weil es nichts Größeres gibt, was ein Mensch Gott geben könnte, als sein Leben. Indem Jesus sein Blut hingibt, bringt er sich mit allem, was er ist und hat, Gott dar²⁾. Zum priesterlichen Amt gehört aber auch dies, daß der Priester auf Grund des von ihm vollbrachten Opfers den Zutritt zu Gott hat und ihn vollzieht. Dadurch wird die Trennung, die die Gemeinde von Gott entfernt, überwunden. Darum schließt sich an das Kreuz Jesu seine Erhebung zu Gott an und auch in dieser Hinsicht ist sein Priestertum vollkommen, weil der Ausgang Jesu darin besteht,

¹⁾ 2, 17. 18. 4, 14—16. 5, 5—10. 6, 20. 7, 24—28. 9, 11—14. 24—28. 10, 12—14. 19—21. — ²⁾ 5, 7. 9, 12—14. 25. 26. 10, 12. 19. 12, 24. 13, 12.

daß er nicht nur in den Himmel, sondern auch über die Himmel zum Thron Gottes ging und die vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater hat. Dadurch geschieht sein Priesterdienst im echten, himmlischen Heiligtum¹⁾. An diesen Gedankengang schloß sich auch der Ausblick auf die Wiederkunft des Christus ohne Spannung an, da der Priester, nachdem er den Gang ins Allerheiligste vollzogen hat, zur Gemeinde zurückkehrt, nun als der Träger der Segnung, die er ihr durch sein versöhnendes Handeln erworben hat²⁾.

Durch den Priestergedanken wendet der Brief die Wirksamkeit Jesu zunächst zu Gott hin, so daß seine Gabe an die Gemeinde durch das begründet wird, was er für sie von Gott erlangt. Darauf beruht für ihn der lehrhafte Wert der Formel, daß Jesus der Hohepriester sei. Er will ja im Tod und in der Erhöhung Jesu die vollkommene göttliche Gnade zeigen; aber der Tod und die Erhöhung Jesu schaffen nicht unmittelbar eine Wandlung im Weltbestand, da sie ihn von der Menschheit trennen und in das Leiden stellen. Aktiv ist Jesus als der Sterbende in der Richtung auf Gott und für die Leistung, die er in seiner Verbindung mit dem Vater vollbringt, verschafft sich der Brief dadurch die Licht gebende Analogie, daß er sie mit dem Werk des Priesters zusammenstellt.

Dieser Gedankengang führt in der Betrachtung Jesu zu einer schärferen Unterscheidung seines Anteils an der Menschheit und an der Gottheit, als es sonst im Neuen Testament geschieht. Zum Priester wird Jesus als Mensch, weil der Priester zur Gemeinde gehören muß, für die er sein Amt besitzt. Aber das Vermögen zu seinem Wirken hat Jesus durch seine Gemeinschaft mit Gott. Der Brief sagt daher gleichzeitig die Gottheit und die Menschheit von ihm aus, von denen jede in ihrer Weise an seinem priesterlichen Wirken mitbeteiligt ist. Durch seinen Anteil am menschlichen Wesen erhält er die Vollmacht, barmherzig zu sein. Dadurch, daß er selbst die Versuchung besteht, wird er für die in der Versuchung Stehenden zum Helfer. Dadurch, daß er aus seinem Blut das Opfer macht, mit dem er sich selbst Gott hingibt, erwirbt er für die Gemeinde die Vergebung. Dadurch, daß ihn sein priesterliches Beruf in die Himmel einführt und zum Thron Gottes erhebt, verschafft er ihr die Berufung zu Gott³⁾. Dies alles wird ihm aber dadurch möglich, daß er von Gott ausgeht und als der Sohn in der vollkommenen Einheit mit ihm steht. Daher erhält die menschliche Tat Jesu die alle erfassende Wirkung; deshalb macht sie für immer und

¹⁾ 4, 14. 6, 20. 7, 26. 8, 1—5. 9, 11. 24. 10, 12. — ²⁾ 9, 28. — ³⁾ 2, 17. 18. 4, 15. 5, 7. 8. 9, 11—14.

für alle ihr Verhältnis zu Gott neu. Ohne die Aussagen über die ewige und vollkommene Sohnschaft Jesu blieben die Sätze über sein priesterliches Handeln für den heidnischen Opfergedanken offen, nach dem Gott der Empfänger von Antrieben ist, die von der Menschheit her in ihn hineingelegt werden. Nun aber ist das ganze Werk Jesu durch den ihm gegebenen Anteil an Gott sowohl in seinem Entstehen als in seinem Ausgang und Erfolg begründet, wodurch es völlig vom göttlichen Willen und Vermögen umfaßt bleibt und in ihm seine Voraussetzung hat. Sein Blut ist darum das Gott dargebrachte Opfer, weil er es durch ewigen Geist Gott gab.

Darum konnte der Brief zur Deutung des Todes Jesu auch die rechtliche Analogie verwenden, die vom Testament ausgeht; denn Jesu ganzes Werk beruht auf der göttlichen Verfügung, durch die Gott selbst in seiner Gnade das Verhältnis des Menschen zu ihm bestimmt. Da nun ein Testament dadurch gültig wird, daß der Testierende stirbt, macht Jesus seinen Willen, der in der Verfügung Gottes seinen Grund hat, dadurch unwandelbar, daß er stirbt. Nun kommt sein Testament zum Vollzug¹⁾.

b) Der Erfolg des Opfers Jesu.

Weil die Sohnschaft Gottes das Priestertum Jesu vollständig macht, entsteht zwischen der alten und der neuen Gemeinde nicht bloß ein relativer, sondern ein vollständiger Unterschied. Von der Gnade, die ihr der Priesterdienst Jesu verschafft, sind alle Begrenzungen weggenommen. Nun wird nicht mehr nur das Fleisch des Menschen gereinigt, nicht nur das Auswendige und Natürliche an ihm, sondern der inwendige Zustand des Menschen wird neu und er empfängt das gereinigte Gewissen. Nun hat das Opfer nicht mehr bloß darin seinen Zweck und Erfolg, daß es das reuige Gedenken an die Sünde wirkt, sondern es versöhnt den Schuldigen mit Gott. Es tilgt auch nicht nur einzelne Sünden, sondern es macht uns vollkommen und hebt unsere Trennung von Gott völlig auf. Es nimmt auch nicht nur das von uns weg, was als Flecken und Schuld an uns haftet, sondern macht uns heilig, mit Gott verbunden, fähig, zu ihm zu treten, so daß sein Thron für uns ein Thron der Gnade ist. So entsteht die Gemeinde, die Gott anbeten und ihm mit ganzem Willen dienen kann. Nun sind die Glaubenden in jene den Himmel und die Erde umfassende Gemeinschaft hineingestellt, für die Gott der ewige König ist²⁾.

Darum wird der Glaube durch den Priesterdienst Jesu voll-

¹⁾ 9, 16. 17. — ²⁾ 9, 8—14. 10, 1—22. 12, 18—29.

endet und deshalb, weil er der Vollender des Glaubens ist, kann er auch sein Anfänger heißen, obwohl die Frömmigkeit aller, die Gott mit sich vereinte, immer und notwendig im Glauben bestand¹⁾. Er ist auch für die Christenheit dasjenige Verhalten, zu dem sie Jesus führt, weil sich Gottes Gabe und Werk über das Sichtbare und über das Gegenwärtige erhebt²⁾. Eine Gewißheit, die Unsichtbares erfaßt, ist nicht Schauen, sondern Glauben, und weil sie uns das Vollkommene verbürgt und dadurch unser Verlangen auf das Zukünftige wendet, ist uns noch nicht das Besitzen und Erleben verschafft; wir glauben noch. Weil aber der Sohn Gottes für uns zum Priester wurde, ist unser Glaube vollkommen, eine vollendete Gewißheit und ganze Zuversicht, da er uns die vollkommene Gnade verschafft.

3.

Der Hebräerbrieff und Paulus.

Der Gedankengang des Briefs steht mit Paulus in einer starken Eintracht, weil er den Anteil an Gott einzig im Christus, in ihm aber vollständig gewinnt und keinen anderen religiösen Besitz begehrt als die Erkenntnis Jesu, die der Gemeinde den Glauben an ihn verschafft. Dadurch fallen alle Kombinationen zwischen dem Juden- und dem Christentum. Von jenem ist die Trennung vollständig. Die Verbindung mit dem Christus stellt sich für beide Männer durch den Glauben her, und da der Brief das Urteil über das Verhältnis des Menschen zu Gott einzig vom Christus aus gewinnt, hat für ihn die ganze Frömmigkeit im Glauben an ihm ihren Grund. Zugleich steht aber der Brief nicht nur an einzelnen Stellen, sondern in der ganzen Gestaltung seines Denkens und Wollens neben Paulus so selbständig, daß sich nicht an eine Nachahmung des Paulus oder an das Verhältnis eines Schülers zum Meister denken läßt.

Die Betrachtung des Gesetzes, aus der sich bei Paulus alle seine Sätze über das Gesetz ergeben, daß es Gottes Anspruch an das Werk des Menschen kundtut und deshalb das sündliche Werk richtet und den Menschen verurteilt, findet sich im Hebräerbrieff nicht. Hier stellt das Gesetz fest, in welchem Maß und auf welchem Weg Israel die göttliche Gnade erlangt hat. Daher sind hier die Satzungen über den Kultus das Hauptstück des Gesetzes, während Paulus das Gesetz vom Dekalog aus deutete. Daher wird hier das Verhältnis zwischen dem Christus und dem Gesetz nicht zu einem Gegensatz. Von der Übertretung des Gesetzes muß die Gemeinde erlöst werden, nicht aber vom Gesetz³⁾.

¹⁾ 12, 2. — ²⁾ 11, 1. — ³⁾ 9, 15.

Das Gesetz und der Christus dienen beide demselben Willen Gottes, aber so, daß das Gesetz ihn nur mit begrenzter Kraft, der Christus in Vollkommenheit ausführt. Auch das Gesetz gibt Vergebung, aber nur eine begrenzte; der Christus gibt sie dagegen vollkommen. Auch das Gesetz schafft Reinheit, aber nur für das Fleisch, der Christus aber auch innerlich im Gewissen.

Damit verlieren die paulinischen Formeln für die Wirkung des Kreuzes Jesu für den im Hebräerbrief redenden Lehrer die Verwendbarkeit, da sie darauf beruhen, daß im Tod des Christus das Urteil des Gesetzes über die Menschheit zum Vollzug gelangt, wodurch der Tod des Christus zum Tod aller, die Auferstehung des Christus zur Erweckung aller wird. Da dieser Lehrer den Tod Jesu als die Handlung des Priesters beschreibt, der aus sich selbst das vollkommene Opfer für Gott macht, denkt sich auch er die Wirkung des Todes Jesu als universal, extensiv wie intensiv; er vermittelt sich aber ihre Übertragung auf alle dadurch, daß Jesus in der Ausführung seines Priestertums zu Gott erhöht und dadurch befähigt ist, der Gemeinde die Erträge seines priesterlichen Handelns zuzuwenden. Da Paulus den Tod Jesu unter den Rechtsgedanken stellt, war es ihm bedeutsam, daß Jesus am Kreuz als der Gerichtete starb. Im Hebräerbrief ist das Kreuz ein einziges Mal erwähnt als das Widerspiel zur Herrlichkeit, die Jesus durch seine Sohnschaft hatte und die er in der Ausübung seines priesterlichen Amtes gegen die am Kreuz entstehende Schande hingab¹⁾. Die paulinische Kreuzeslehre ist stets auch Auferstehungslehre, da der Tod des Christus dadurch zur Erweisung der errettenden Gnade wird, daß er aus dem Tod auferweckt wird. Der Hebräerbrief nennt die Auferweckung Jesu nur im Schlußwort²⁾; er setzt sie zwar beständig voraus, da er auf den Tod Jesu seine Erhebung in den Himmel folgen läßt; aber das Verständnis des Todes Jesu erreicht er nicht durch den Auferstehungsgedanken, weil nicht dieser das ausdrückt, was in der Richtung auf Gott aus seinem Tod entsteht. Dies ist dagegen damit beschrieben, daß Jesus nach seinem Tod zu Gottes Thron gelangt. Eine Nachahmung des Paulus ohne Einprägung der Bedeutung, die die Auferstehung für ihn hatte, ist nicht denkbar.

Darum findet sich auch der paulinische Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Geist hier nicht, weder so, daß der Fleischesgedanke dazu diene, den menschlichen Zustand, wie er ohne den Christus ist, zu beschreiben, noch so, daß der Christus am Geist das ihn auszeichnende Merkmal hätte, noch so, daß der Besitz der Kirche damit nach seiner Größe beschrieben würde,

¹⁾ 12, 2; dazu die Anspielung 6, 6. — ²⁾ 13, 20.

daß sie den Geist hat und in seiner Leitung handelt. Der Geistgedanke fehlt zwar hier so wenig als irgendwo in den neutestamentlichen Dokumenten¹⁾. Mit ihm wird das göttliche Wirken beschrieben, wie es sich im Christus und in der Gemeinde vollzieht. Daher gab sich Jesus durch ewigen Geist Gott hin und die Austeilungen von heiligem Geist an die Gemeinde bezeugen ihn. Aber es ist für den Brief bezeichnend, daß ihm die Gegenwart des Geistes bei der Gemeinde nicht dazu dient, um ihre Überlegenheit über die Synagoge zu beweisen, sondern dazu, um die Größe der Schuld darzutun, die durch die Verwerfung des Christus entsteht, nachdem er erkannt ist. Wollte sich die Gemeinde des Geistes rühmen, so wäre das ihr Fall; sie fürchte sich, weil er bei ihr ist; denn damit ist die vollkommene Gabe ihr anvertraut, und wenn sie sie preisgibt, so hat sie nichts mehr vor sich als das Gericht.

Darum stellt der Brief auch den Glauben nicht als das Unterscheidungszeichen hin, das die Christenheit von der Judenschaft trennt. Daß sich diese jetzt als ungläubig erweist, ist freilich zweifellos; aber davon, wie sich der Jude benehme, ist hier überhaupt nicht die Rede, darum auch nicht davon, wie ungläubig und ungehorsam sich die Leser früher Gott widersetzen. Gewiß ist, daß die Väter Gott Glauben bewiesen. Während Paulus den Glauben als das Neue bezeichnet, was nicht durch das Gesetz entstehen kann, weil es die Sünde richtet, dagegen durch den Christus entsteht, zeigt der Brief, daß die Christenheit dadurch, daß sie glaubt, dasselbe tut, was alle taten, die zu Gott kamen und sein Zeugnis für sich bekamen, weil durch jede Bezeugung Gottes zu jeder Zeit die Verpflichtung zum Glauben entstand, aber auch die Erhörung des Glaubens stattfand, die den Empfang der göttlichen Gaben auf ihn folgen läßt. Daher hat der Brief auch keinen Anlaß, zwischen dem Glauben und dem Werk einen Gegensatz sichtbar zu machen; vielmehr ist es die große Eigenschaft des Glaubens, daß er dem ganzen Verhalten des Menschen die Richtigkeit gibt, weil er es auf das göttliche Wirken begründet. Darum entsteht durch ihn die Erkenntnis, die Gottes schöpferisches Wirken wahrnimmt, die Scheidung von der Welt, die ihr Verhalten verwirft und Gottes Willen heilig hält, der Gehorsam, der das Gebot Gottes tut, die Hoffnung, die nach dem Verheißenen verlangt, die Geduld, die um Gottes willen leidet und stirbt. Auch zur Furcht stellt der Brief den Glauben nicht in einen Gegensatz, da er es sich ernsthaft zur Aufgabe macht, die Furcht vor dem göttlichen Rechtsvollzug in den Lesern zu

¹⁾ 9, 14. 2, 4. 6, 4. 10, 29.

erwecken¹⁾. Auch in dieser Beziehung tritt die Wirkung des Gesetzes mit derjenigen des Christus in eine Einheit zusammen, nur daß die des Christus noch tiefer greift und mächtiger ist; er beruft uns noch viel mehr zur Furcht vor Gott als das Gesetz, obgleich er nicht in der Schrecklichkeit der alten Offenbarung Gottes vor die Menschheit trat, sondern sie in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Reich Gottes führt. Aber eben deshalb, weil er die vollkommene Gabe gewährt, entsteht durch ihn die vollendete Furcht.

Vom Gegensatz zwischen Israel und den Heiden spricht der Brief nicht. Der Zweck der Sendung Jesu wird nicht durch den Universalismus der Kirche erläutert und sein Tod nicht mit der Berutung der Heiden zu Gott verbunden. Die Betrachtung bleibt auf Israel beschränkt; nur das wird erwogen, ob der Jude durch Jesus eine Gnade empfangen habe, die er vorher nicht besaß und nicht erlangen konnte, weil sie in ihrer Vollkommenheit einzig durch den Sohn verleihbar ist.

Der neue Gedanke des Hebräerbriefs steht mit dem Fehlen der Überzeugungen, die für den Paulinismus erforderlich sind, in einem deutlichen Zusammenhang. Bei Paulus ist Jesu königliches Recht das Hauptwort seiner Botschaft; der zum Herrn der Gemeinde Bestimmte stirbt und lebt für sie. Die Bedeutung seines Todes und seines Lebens für uns ergibt sich unmittelbar aus seinem Christusamt, ebenso seine Gemeinschaft mit Gott, weil nur der Sohn der Christus ist. Daher hat Paulus im Handeln Jesu Gottes Handeln vor sich. Gott richtet und begnadet durch das, was er an und durch Christus tut. Darum braucht Paulus den Priesternamen nicht für Jesus, so nahe er ihm lag, da auch er in Ps. 110 eines der wichtigsten Zeugnisse der Schrift für das Ziel des Christus sah. Indem dagegen der im Hebräerbrief redende Lehrer die Art, wie Jesus Gott offenbar macht, mit dem Priestergedanken beschreibt, stellt er ihn zu uns als den, den Gott zu unserem Vertreter vor sich macht. Damit ist der Einheit des Christus mit Gott und mit den Glaubenden nicht mehr dieselbe Unmittelbarkeit beigelegt, wie es die paulinischen Formeln über das Kreuz und den Glauben tun. Mit dem Priestergedanken trennt sich der Brief von dem, was man die paulinische Mystik heißen kann.

Nun muß freilich auch bei dieser Vergleichung wie bei der ganzen neutestamentlich-theologischen Arbeit unvergessen bleiben, daß wir nur einen kleinen Bestand von Dokumenten vor uns haben. Es ist uns von Paulus keine Erörterung über

¹⁾ 2, 1—4. 6, 4—8. 10, 26—31. 12, 15—29,

den alttestamentlichen Priester und sein Opfer erhalten; ebenso sind die Ausführungen, die wir vom Verfasser des Hebräerbriefts erhalten, keine vollständige Darlegung seines religiösen Besitzes; wir hören nicht, wie er einem auf seine Gerechtigkeit stolzen Juden das Bußwort Jesu sagt, sondern nur, wie er die jetzt seine Leser bedrückenden Gedanken beseitigen will. Ihnen fällt das Bekenntnis zum Gekreuzigten schwer; Jesu Tod und sein Christusamt erscheinen ihnen wie ein Widerspruch; damit sie sehen, daß Jesu Tod die Bedingung seiner Herrschaft war, nimmt er den Priestergedanken in die Darstellung seines Amtes auf. Wie er bei einer anderen Fragestellung für andere Bedürfnisse den Christus darstellte, hören wir hier nicht, und daß wir nur diese Darstellung von ihm besitzen, trägt den Schluß nicht, daß er keine anderen Begriffe besaß, durch die er ebensogut den Wert der Gabe Jesu ausdrücken konnte wie durch das priesterliche Amt. Im Blick auf den uns vorliegenden Tatbestand ist aber zu sagen, daß der hier redende Lehrer über viele für Paulus wesentliche Punkte so selbständig urteilt, daß die Formel »Pauliner« nicht für ihn brauchbar ist.

4.

Das Verhältnis des Hebräerbriefts zur Synagoge.

Die Unterschiede, durch die sich der Brief von Paulus trennt, entstehen nicht durch die Einwirkung griechischer Vorstellungen. Keiner der Gedanken, die der griechischen Frömmigkeit zur Grundlage dienen, wird hier wirksam. Daran, daß die Auferstehung Jesu hier nicht als das Fundament des Glaubens hervorgehoben ist, kann kein griechischer Einfluß beteiligt sein; denn ihre Zurückstellung ist nicht mit dem Zweifel an ihr verwoben. Zur Lebendigkeit Jesu hat der Brief eine unerschütterte Zuversicht. Würde ihm das griechische Empfinden und Denken die Auferstehung beschatten, so würde er diese Zuversicht ausdrücklich begründen und verteidigen. Auch darin, daß er nicht die Gemeinde als das Mittel bezeichnet, durch das sich Jesus offenbart und verherrlicht, kommt nicht ein griechischer Einfluß ans Licht. Ein solcher kann allerdings zu einem Individualismus führen, der die religiösen Anliegen des Einzelnen von der Kirche trennt. Allein der Brief bezieht die Sendung Jesu immer auf die Gemeinde, auf das »Volk«, auf die »wir«, die zu einer religiösen Gemeinschaft vereinigt sind. Würde ihm die Kirche vom Hellenismus aus zum Grund des Erstaunens, so bekämen wir eine Bearbeitung dieser Gedankenreihe, die die Kirche mit dem

göttlichen Ziel in Verbindung brächte. Statt dessen ist die Eingliederung der Leser in die Gemeinde die Tatsache, die stets vorausgesetzt, aber nach ihrer Bedeutsamkeit nicht besonders erörtert wird.

Zur synagögalen Tradition stehen dagegen die Denk- und Willensformen des Briefs in deutlichen Beziehungen. Spräche hier ein Grieche über den Vorzug des Christentums vor dem Judentum, so bliebe es ein seltsames Rätsel, daß er der nationalen Beschränkung des Judentums kein Wort widmete, die sich doch den Griechen spürbar genug aufdrängte, weshalb ihnen auch die Befreiung der christlichen Gemeinde von der nationalen Schranke als ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Religionen erschien. Für einen geborenen Juden war dagegen die nationale Gestalt der Gemeinde das Gegebene, was er als den selbstverständlichen Zustand nicht weiter zu besprechen hat. Zur Synagoge führt auch die Trennung der Frage von jeder Rücksicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse der Judenschaft. Nach derselben Methode bildete die Synagoge ihr Urteil über das, was ihre Religion sei und leiste¹⁾. Sie gehorcht dabei derselben Erwägung, die den Brief leitet, daß sich das Verhältnis des Juden zu Gott nicht aus dem ergebe, was die Gemeinde tue, sondern aus dem, was Gott für sie angeordnet habe. Der Jude stellt seinen Anteil an Gott auf die Schrift; was sie über ihn sagt, das gibt ihm seine Stelle vor Gott.

Auch darin bleibt der Brief in der Bahn der Synagoge, daß er die Festsetzungen, die Gottes Verhältnis zu Israel ordnen, im Pentateuch findet. Eine deutliche Überordnung des Pentateuchs über die übrige Bibel liegt hier vor, nicht in derselben Übertreibung wie bei Philo, so daß die übrigen Schriften aus seinem Gesichtskreis verschwänden. Der Brief stellt vielmehr dem Sohn die lange Reihe der Propheten gegenüber, in denen Gott in mancherlei Weise gesprochen hat, und der Rückblick auf den Glauben der Alten faßt die ganze Gemeinde als eine Einheit auf, die von Abel bis zur Gegenwart reicht. Der Kanon, den der Brief benützt, unterscheidet sich nicht von dem, was uns durch das Rabbinat und durch die griechischen Übersetzungen über seinen damaligen Bestand erkennbar ist. Aber das durch die späteren Propheten Gegebene ist seiner Bedeutung nach deutlich unter das Gesetz gestellt; durch dieses ist vollständig ausgesprochen, was Gott Israel verlieh. Durch die Prophetie kommt noch die Verheißung des Christus hinzu. Das Judentum

¹⁾ Das Rabbinat, Josephus und Philo stellen alle einfach nach den Vorschriften des Gesetzes fest, was der jüdische Kultus sei, ohne darauf einzugehen, ob er denn jetzt auch noch so geübt werde.

ist dagegen im Gesetzbuch vollständig enthalten und erfährt in der Zwischenzeit zwischen Mose und der Gegenwart keine wesentliche Veränderung.

Sein Thema und sein Standpunkt bewirkten, daß für diesen Lehrer die exegetische Arbeit eine größere Wichtigkeit hat als für die anderen neutestamentlichen Dokumente. Weil man durch die Auslegung des Gesetzes erfährt, was das Judentum ist, greift die Exegese unmittelbar auch in die Beurteilung Jesu ein. Denn sein Werk bringt dem, was die alte Gemeinde hat, die Vollendung und ist also an dem zu messen, was die Schrift über Israels Anteil an Gott sagt. So wird der durch die Exegese gewonnene Satz die unentbehrliche Basis für die Aussage über den Christus und der Brief setzt sich daher aus einer Reihe von Meditationen über alttestamentliche Texte zusammen, an denen er nun die alles überragende Größe des Christus sichtbar macht. Man darf nicht sagen, daß nicht auch ein Grieche das Studium des Alten Testaments in dieser Weise als Mittel zur Erkenntnis Jesu benutzen konnte. Zunächst schließt sich aber der Gedankengang des Briefs an diejenige Tradition an, die mit großer Stärke die jüdische Frömmigkeit bestimmt, für die die Exegese das wichtigste Mittel zur Begründung der Gewißheit Gottes und zur Erkenntnis seines Willens war.

Die exegetische Funktion tritt in der christlichen Lehre dann zurück, wenn Jesus von der Geschichte Israels abgelöst und als selbständiger Wirker eines neuen göttlichen Werks zum Grund eines allein auf ihn gestellten Glaubens wird. Wenn aber die Einheit des göttlichen Willens, der die alte und die neue Gemeinde schafft, und die Einheit des Glaubens, durch den alle von Anfang an mit Gott verbunden sind, für die Denkarbeit zum leitenden Gesichtspunkt wird, so wird die Auslegung zu einer wichtigen Funktion, ohne die diese Betrachtung der göttlichen Regierung nicht erreichbar ist. Dann wird die Einheit zwischen dem Judentum und dem Christentum dadurch erkannt, daß die Einheit zwischen der Schrift und Christus sichtbar wird. Die Stellung, die sich der Brief damit gibt, ist die der jüdischen Christenheit. Unter den kultischen Handlungen, aus denen der Tempeldienst besteht, ist der Versöhnungstag mit dem Gang des Hohenpriesters in das Allerheiligste als die wichtigste hervorgehoben; dies entspricht der palästinischen Schätzung des Versöhnungstages. Der Satz, daß das mosaische Heiligtum sein Urbild im Himmel habe, beruht direkt auf einem Spruch der Schrift und ist daher nicht nur für eine besondere Gruppe in der Gemeinde gültig. Das himmlische Heiligtum paßte aber in die griechischen Himmels-

und Weltbilder nicht hinein, während die palästinische Tradition darauf Gewicht legt, daß der Tempeldienst Ähnlichkeit mit der himmlischen Anbetung Gottes habe. Bei dieser Gelegenheit sagt der Verfasser von den Cheruben, sie gäben Anlaß zu einem tiefer gehenden Unterricht¹⁾. Die Deutung der ezechielischen Theophanie galt in der Synagoge als eine der größten theologischen Leistungen. Sie hat ferner dem göttlichen Eid eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; auf seine Wichtigkeit stützt sich auch der Brief sowohl bei Abraham als in der Deutung von Psalm 110, 4²⁾. Daß Gott von Abels Blut sagt, es schreie, hat die palästinische Auslegung beschäftigt; auch der Brief denkt sich das nach dem Tod Abels eintretende Reden seines Bluts noch als gegenwärtig³⁾.

Indem der Brief den auf Christus gerichteten Glauben dadurch begründet, daß der Heilswert dessen, was er verschafft, erkannt wird, berührt er sich mit den griechischen und griechisch-jüdischen Theologien, die im Verkehr mit Gott das Mittel sahen, durch das der Mensch die Seligkeit gewinne. Aber die Überordnung desjenigen Willens, der aus dem Gottesbewußtsein entsteht, über alle selbstischen Triebe steht auch für diesen Lehrer fest. Wenn er die Gemeinde im Blick auf den endgültigen Verlust des Lebens erheben macht und ihre Hoffnung durch den Gedanken an die Größe der kommenden Hilfe entzündet, so stellt er nicht das menschliche Begehren über das göttliche Ziel; denn er gibt allem, was der Mensch empfängt, in Gottes Werk den Grund. Der Weg, auf dem er die Befreiung von den nach dem eigenen Glück greifenden Begehren erlangt, ist kein anderer als der, den die Jünger nach der Anleitung Jesu von Anfang an gingen: der Glaube macht Gott untertan.

Beziehungen, die speziell zur alexandrinischen Form der jüdischen Theologie hinüberführten, zeigen sich nur wenige. Die beiden Bilder »Strahl«, der aus dem Licht heraustritt, durch den sich dieses offenbart, und »Gepräde«, an dem ein Ding erkannt wird, braucht der Brief zur Beschreibung der Wirksamkeit Jesu, indem er mit ihnen zugleich die Wirksamkeit des Präexistenten und die des Mensch Gewordenen umfaßt⁴⁾. Durch dieselben Bilder erläutert die alexandrinische Logoslehre den Anteil der ewigen Vernunft Gottes an der Herstellung der Welt. Durch sie strahlt das Licht in die Welt und sie prägt die Dinge dadurch, daß sie ihnen ihre vernünftige Beschaffenheit gibt. Es liegt hier deutlich ein Zusammenhang vor; daß er aber durch die Lektüre philonischer Bücher zu erklären sei, war eine unüberlegte Vermutung, weil die für den Denkart und die Frömmig-

¹⁾ 9, 5. — ²⁾ 6, 13—18. 7, 20—22. — ³⁾ 11, 4. 12, 24. — ⁴⁾ 1, 3.

keit Philos wesentlichen Merkmale hier ganz fehlen. Wer von Philo lernt, wird vor allem seine Methode übernehmen; der Brief enthält keine Allegorie, sondern gehört in der Ausnützung des Wortsinns unmittelbar neben die palästinischen Ausleger¹⁾. Philonische Einwirkungen erzeugen weiter mystische Tendenzen. Der Brief hat nicht einmal das, was man bei Paulus oder Johannes mystisch nennen kann, noch weniger die philonischen Bemühungen, im Seelenleben einen Vorgang herbeizuführen, bei dem ein Einheitsgefühl mit der Gottheit eintritt. Von den asketischen Grundsätzen Philos zeigt sich nichts, ebenso wenig von seinen kosmologischen Theorien. Wer die Überordnung des himmlischen Heiligtums über das irdische und des himmlischen Priesters über die menschlichen Priester mit den philonischen Ideen kombiniert, erlaubt sich eine Konfusion. Auch die für den Christus gebrauchten Bilder Glanz und Gepräge sind von ihrer philonischen Fassung dadurch entfernt, daß sie hier nicht der Kosmogonie dienen, sondern erläutern, wie Jesus der Menschheit Gott offenbart. Das Interesse des Briefs ist einzig auf Gott gerichtet, nicht auf die Erklärung des Weltbestands, sondern darauf, wie sich die Beziehung Gottes zum Menschen herstelle, und deshalb, weil Gott an Jesus erkennbar wird, heißt er ihn die Ausstrahlung der göttlichen Herrlichkeit und das Merkmal der göttlichen Existenz.

Immerhin macht die Benützung dieser Formeln wahrscheinlich, daß nicht nur die ersten Leser, sondern auch der Verfasser zum griechischen Zweig der Judenschaft gehörten, wohin ihn auch die ganze Sprachgestalt des Briefes stellt. Damit steht auch die Tatsache in Übereinstimmung, daß seine Betrachtung des Gesetzes nicht die pharisäische ist. Während der Pharisäismus im Gesetz das den Menschen verpflichtende Gebot findet, das freilich auch die kultischen Handlungen ordnet, doch so, daß sie ihre Bedeutung dadurch bekommen, daß sie dem Menschen den Stoff zum Gehorsam darbieten, durch den er sich Gott unterwirft, zeigt die aus Alexandria erhaltene jüdische Literatur, daß in der griechischen Hälfte der Judenschaft ein Religionsbegriff zur Ausbildung kam, der an den Veranstaltungen Gottes, durch die er den Menschen zu sich erhebt und mit sich vereint, seinen wesentlichen Inhalt besaß. Derselbe Religionsbegriff bestimmt auch die religiösen Bildungen der Gnosis; an eine derselben, an die Spekulation über Melchisedek, erinnert auch der Brief. Er gibt aber damit den gnostischen Anregungen nicht nach, da er Melchisedek nicht seiner selbst wegen zum Gegen-

¹⁾ Daß der Brief 7, 2 die Namen Melchisedek und Salem übersetzt, hat auch in der palästinischen Überlieferung manche Parallelen.

stand seiner Betrachtung macht. Er sagt über ihn nur, was ihm als Aussage der Schrift über ihn gilt; denn da der Christus ein ewiger Priester wie Melchisedek werden soll, ist für den Brief damit auch Melchisedek ein unvergängliches Priesteramt beigelegt. Aber jede Ausdehnung der Betrachtung über die biblischen Aussagen hinaus, wodurch die Herkunft Melchisedeks und die Art seines priesterlichen Wirkens im Jenseits erklärt würde, unterbleibt. Die ganze Betrachtung will einzig den Beruf Jesu nach seiner unvergleichlichen Größe zeigen. Die Gemeinde hat nicht an Melchisedek, sondern nur an Jesus ihren Priester und sieht dies daran, daß er nicht nur über Aaron, sondern auch noch über Melchisedek in Kraft seiner Sohnschaft Gottes erhaben ist.

5.

Der Hebräerbrief und Johannes.

Zu Johannes ist der Hebräerbrief eine lehrreiche Parallele, weil er mit Johannes die jüdische Basis der Frömmigkeit und gleichzeitig die starke Gemeinschaft mit Paulus teilt. Gemeinsam ist beiden Männern die Sammlung ihres ganzen Denkens in die Christologie, die darin ihre Voraussetzung hat, daß sie die ganze Erweisung Gottes von der Welterschöpfung an bis zur Weltvollendung hinaus im Christus geschehen lassen. Bei beiden führt das vollständige Einssein Jesu mit Gott nicht zum DOKETISMUS, nicht zur Entwertung der Geschichte. Der Sohnesbegriff bleibt in der Fassung, die ihm Jesus gab; denn er bleibt auf sein menschliches, personhaftes Leben bezogen, so daß seine Arbeit auf der Erde die Offenbarung Gottes ergibt, die der Menschheit die ewige Gemeinschaft mit Gott verschafft. Darum hebt sich für beide nach der subjektiven Seite aus allem, was zur Frömmigkeit gehört, der Glaube als derjenige Vorgang heraus, der uns mit Gott vereint¹⁾.

Der Benützung des Begriffs »Wort« zur Deutung der Einheit Jesu mit Gott steht auch der Hebräerbrief nahe, da die Bezeichnungen des Christus als der Ausstrahlung und des Merzeichens Gottes aus der Logoslehre stammen und auch dieser Brief das göttliche Wort mit der göttlichen Macht völlig vereint, wodurch dem göttlichen Wort die Vermittlung aller göttlichen Werke übertragen ist²⁾. Parallel sind daher auch die Beziehungen der Christologie zur Lehre vom Geist und zur Eschatologie gefaßt. Die Entfernung, in der die Sätze des

¹⁾ Die Versicherung, der Hebräerbrief sei im ersten Jahrhundert entstanden, Johannes aber im ersten Jahrhundert unmöglich, ist nichts als Willkür. — ²⁾ 1, 3. 4, 12. 13.

Hebräerbriefs über den Geist von den paulinischen Sätzen stehen, gleicht der, die wir bei Johannes antreffen. Beide finden in ihrer Beziehung zu Jesus alles, was sie zur Gewißheit ihres Heils bedürfen, ohne daß deshalb ihre Hoffnung abstirbt, die vielmehr durch Jesu vollkommene Sohnschaft Gottes ihre Kraft und Sicherheit erhält. Für den Hebräerbrief entsteht aber der Anschluß an Jesus ebensowenig als für Johannes aus dem Vorblick auf die letzten Dinge, sondern daraus, wie Jesus jetzt die Stellung der Gemeinde vor Gott bestimmt. Ebenso findet sich auch im Hebräerbrief die Zurückstellung des Kirchenbegriffs und der Aufgabe, die der Kirche für die Welt gegeben ist.

Der Unterschied zwischen Johannes und dem Hebräerbrief entsteht in derselben Richtung wie der, der ihn von Paulus unterscheidet. Es fehlt das, was man die johanneische Mystik heißen kann, das unmittelbare Umfaßtsein von Jesus, in dem Johannes lebt. Das bringt in die Frömmigkeit im Hebräerbrief mehr Anspannung und Kampf hinein, als sie Johannes in sich hat. Der Kampf wendet sich im Hebräerbrief nicht nur gegen die Welt, sondern gegen den eigenen Willen; er ringt mit dem Zweifel, mit der Ermattung, mit der Leidensscheu der Christenheit und hat die Gefahr des endgültigen Sturzes vor Augen. Was ihn hält, hat er über sich, im himmlischen Christus, und das, was ihn über ihn gewiß macht, ist vor allem die Schrift. Das bewirkt aber nicht eine Umbildung des Glaubensbegriffs in dem Sinn, daß der Glaube hier die Aneignung der Schriftlehre bedeutete; sein Gegenstand bleibt die göttliche Bezeugung, die das Unsichtbare und Zukünftige an den Menschen heranbringt. Da dies für die Christenheit durch den Christus geschieht, besteht der Glaube auch hier wie bei Johannes in der Gewißheit über den Christus und das von ihm für die Gemeinde vollbrachte Werk. Stärker als bei Johannes wirkt dagegen der Gedanke auf die Fassung des Wortes ein, daß der Mensch zum Glauben durch das Verlangen nach den Gütern bewogen werde, die Gott ihm darbietet. Auch bei Johannes zieht die Botschaft Jesu den Menschen dadurch zu ihm hin, daß sie ihm das Leben gewährt. Aber der Zusammenhang zwischen dem Glauben und der menschlichen Begehrung, die aus dem Dunkeln ins Licht und aus dem Tode ins Leben strebt, macht nicht das, was der Mensch bei sich selbst wahrnimmt, zum Grund des Glaubens, der vielmehr dadurch entsteht, daß der Mensch in Jesus Gott erkennt. In der Beschreibung des Glaubens Hebr. 11, 1 sind dagegen die Hoffnung und der Glaube enger vereint, da die Hoffnung dann, wenn sie mit beharrlicher Entschlossenheit nach dem Gehofften greift, zum Glauben wird.

V.

Die neue Bestimmung des Ziels der Kirche im Namen des Petrus.

1.

Das Amt des Apostels.

Indem hier ein Christ nicht in seinem eigenen, sondern im Namen des Petrus schreibt, bringt er zum Ausdruck, daß das Gewicht des apostolischen Worts alles überrage, was die gegenwärtige Gemeinde besitzt. Kein Wort eines der jetzt Lebenden hat dieselbe Autorität. Ein gewisses Verzagen der Gemeinde an der Kraft, die ihr nach dem Tod der Apostel blieb, wird darin sichtbar, aber auch die Einsicht, daß nichts von dem, was die Gemeinde hervorbringe, mit dem apostolischen Wort vergleichbar sei. Indem der Schreiber die Gemeinde im Namen des Petrus an das erinnern will, was sie erhalten hat, bezeichnet er die Erinnerung, die immer wieder auf das apostolische Wort zurückgreift, als die Bedingung für den Bestand der Kirche¹⁾.

Der Vorzug der apostolischen Arbeit vor der der Späteren wird in die Augenzeugenschaft der Jünger gesetzt, die ihnen die gesicherte Kenntnis Jesu gab. Darum erscheint dem Schreiber nichts so geeignet, um die Größe des apostolischen Amts sichtbar zu machen, als die Verklärungsgeschichte²⁾. Petrus hat die Stimme Gottes gehört, die Jesus das Zeugnis Gottes gab. Der Wert der apostolischen Arbeit wird nicht in den einzelnen Überlieferungen über Jesus gesucht, sondern darin, daß der Apostel die Sohnschaft und Herrschaft Jesu auf Grund seines eigenen Erlebnisses bezeugen kann.

Auch das Martyrium des Petrus gibt seiner Arbeit eine besondere Wichtigkeit. Es wird wie bei Johannes als vom Herrn ihm zugeteilt bezeichnet. Doch wird keine Verehrung des Martyriums, die vom übrigen Neuen Testament abweiche, sichtbar und die Erinnerung an die schweren Leiden der römischen Gemeinde erweckt in der Gemeinde nicht einen sie erschütternden Schmerz, der eine besondere Stärkung für sie nötig machte. Durch das dem Apostel aufgelegte Martyrium wird nur begründet, daß er für die Ausbreitung und Erhaltung des Worts besorgt sein muß³⁾.

Zur Verwendung des Apostelnamens ergibt die Äußerung des Briefs über die paulinischen Briefe eine sachliche Parallele. Auch sie gewähren der Kirche die Möglichkeit, sich das apostolische

¹⁾ 2 Petr. 1, 13. — ²⁾ 2 Petr. 1, 16—18. — ³⁾ 2 Petr. 1, 13. 14.

Wort zu erhalten; darum sollen sie beständig und achtsam gebraucht werden, obgleich sie wegen ihrer Tiefe Anlaß zur Mißdeutung geben¹⁾. Der Satz ist wahrscheinlich durch den Eifer veranlaßt, mit dem die an der Gnosis beteiligten Männer die paulinischen Briefe auslegten, deren Sätze sie nach ihren Theorien umformten. Dieser Mißbrauch der Briefe darf aber die Kirche nicht hindern, sie als ihren Kanon zu gebrauchen. Denn sie bringen sie in den ihr unentbehrlichen Zusammenhang mit dem sie begründenden Wort. Dazu kommt weiter, daß der Schreiber den Judasbrief, dessen Erhaltung er wünschte, durch eine Umarbeitung mit der apostolischen Autorität versah.

Neben dem petrinischen und den paulinischen Briefen bezeichnet der Schreiber den alttestamentlichen Kanon als das Fundament der christlichen Frömmigkeit²⁾. Er kommt nicht als Gesetz, sondern ausschließlich als Weissagung in Betracht, deren Gebrauch dadurch eingeschränkt wird, daß sie einer willkürlichen Deutung entzogen bleiben muß. Da in ihr Gottes Geist redet, kann auch nur Gottes Geist sie erklären. Der Schreiber sieht, daß sich die alttestamentliche Prophetie nicht unmittelbar auf die Gegenwart übertragen läßt, sondern eine Erneuerung bedarf, die die Gemeinde nur aus derselben Quelle schöpfen kann, aus der die Weissagung entstand. Sie ist aber als Prophetie wertvoll, solange die Nacht über die Welt und auch über die in ihr lebende Gemeinde ausgebreitet ist. Die Prophetie wird mit der Lampe verglichen, die so lange unentbehrlich ist, als der Tag noch nicht angebrochen ist. Der Tag kommt mit der Erscheinung Jesu, die der Gemeinde die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und Werke bringen wird; mit ihr tritt dann das Licht in die Herzen derer hinein, die an seiner Herrschaft Anteil erhalten.

2.

Das Ziel des Christentums.

Von der Welt zu Gott hat die Verkündigung Jesu den Verfasser gewendet. Die Welt hat ihr Merkmal an der Begierde, an der sie stirbt. Durch den Christus erhält der Mensch dagegen Gottes Gaben, die die göttliche Art an sich haben und sie in den Menschen hineinlegen. Daraus entsteht ein den ganzen Willen spannender Beruf³⁾. Damit hat sich der Verfasser die Grundgedanken der apostolischen Verkündigung ohne Umbildung angeeignet. Er macht aus der Erkenntnis Gottes noch nicht einen abstrakten Begriff oder eine Spekulation, sondern denkt dabei an die Wahrnehmung des göttlichen Werks, das sich durch die

¹⁾ 2 Petr. 3, 15. 16. — ²⁾ 2 Petr. 1, 19–21. — ³⁾ 2 Petr. 1, 3–7.

Herrschaft des Christus vollzieht. Dieses Innewerden Gottes ist das Leben. Vom Sehakt, der Gott erfaßt, wird das religiöse Gut nicht geschieden; es haftet untrennbar am Vorgang, durch den sich Gott dem Menschen zeigt. Darum wird die Erkenntnis Gottes in eine kräftige kausale Beziehung zur Haltung des Willens gebracht¹⁾. Die ethischen Funktionen ermöglichen den Gott wahrnehmenden Blick und der Brief ordnet sie in eine Reihe, durch die er einen gewissen Überblick über die sittlichen Aufgaben erreicht. Als der alles tragende Vorgang gilt der Glaube. Er begründet die Tüchtigkeit, da er den Menschen bewegt, seine Kraft zu brauchen und zu bilden. Die Tüchtigkeit begründet die Erkenntnis, nicht nur deshalb, weil das Erkennen unter den menschlichen Fähigkeiten als besonders wichtig hervorragt, sondern weil es am göttlichen Willen seinen Inhalt hat und darum nur dem zuteil wird, der die verwerflichen Begehungen von sich tut. Mit der Erkenntnis wird dem Menschen die Klarheit und Festigkeit des sittlichen Urteils erreichbar, durch die er seine sinnlichen Triebe zu beherrschen vermag, und mit der Herrschaft über sie hat er auch das Vermögen zur standhaften Festigkeit, die den Druck von außen erträgt und überwindet. Nun, wenn er vor keinem Widerspruch zurückweicht, kann der Mensch fromm sein und Gott die Verehrung und den Dienst darbringen, und weil er fromm ist, kann er nun auch den Brüdern die Liebe erweisen, durch die er von den selbstischen Begehungen frei mit ihnen und für sie lebt, und in der Fähigkeit zur Bruderliebe gewinnt er auch die Liebe, die allen dient.

Das inwendige Wachstum zu einem guten und starken Willen kommt aber nicht nur durch einen naturhaften Prozeß zustand, sondern erfordert die beharrliche, scharf wahrnehmende Aufmerksamkeit und die entschlossene Hingabe. Sie hat ihre Bedingung daran, daß der Kampf mit den verwerflichen Regungen und Zuständen, die aus der vorchristlichen Zeit stammen, nicht unterlassen wird. Die Reinigung von den einst begangenen Sünden bleibt die fortdauernde Pflicht der Glaubenden.

Diese Ziele trennen die echte Christenheit von der gnostischen Bewegung ganz, deren Verwerflichkeit der Schreiber durch die Wiederholung des Judasbriefs bezeugt. Auch er dringt darauf, daß die Gemeinden den Gedanken ganz beseitigen, alle religiösen Vorgänge, die in ihrem Kreis hervortreten, seien rein und christlich. Es arbeitet unter ihnen auch eine falsche Prophetie und die nach innen gewendete Zucht ist das unentbehrliche Mittel zur Erhaltung der Gemeinden.

¹⁾ 2 Petr. 1, 8. 9.

3.

Die Hoffnung der Christenheit.

In der Art, wie der Verfasser über die Hoffnung spricht, wird der Einfluß eines griechischen Gedankens auf seine Kirche sichtbar; denn er nennt als den Grund, den der Spott gegen die christliche Hoffnung verwende, die Unveränderlichkeit der Natur, die dieselbe geblieben sei, seit es Menschen gebe¹⁾. Der Gedanke ist wahrscheinlich der Gnosis zuzuteilen, die mit ihm ihren Verzicht auf die christliche Hoffnung begründete; der Brief setzt aber voraus, daß er auch in die Gemeinde hineinwirke und die Kraft habe, ihre Hoffnung zu lähmen. In den neutestamentlichen Dokumenten gilt sonst immer die Verwandlung der Natur durch Gottes allmächtigen Willen als eine gesicherte Gewißheit, ohne daß sich die Reflexion nach dieser Seite wendet. Hier dagegen stellt sich die Erwartung einer Erneuerung der Welt im Blick auf die Festigkeit der Natur als phantastisch dar. Unterstützt wird die Erwägung dadurch, daß sich die Zeit weit über das hinaus erstreckte, was die ursprüngliche Fassung der Verheißung erwarten ließ. Damit, daß sich hier eine Betrachtung der Natur regt, die sich der Herrschaft des Gottesgedankens entzieht, kommt ein neuer und mächtiger Gedanke in die christliche Denkarbeit hinein. Auch die Mittel, die dem Brief zu seiner Abwehr bei der Hand sind, zeigen die Neuheit dieses Gedankens, da er weder ein Wort Jesu noch eine Ausführung der Apostel kennt, die sich gegen diesen Gegner wendeten, sondern einen Gedanken gegen ihn anruft, der der Tradition der Synagoge angehört²⁾. Diese hat die Wasserflut, durch die die erste Welt untergeht, und die Feuerflut, die der jetzt bestehenden Welt das Ende bringt, nebeneinander gesetzt. Die Vergleichung des Endes mit dem Eintritt der Flut geht freilich schon auf Jesu Wort zurück³⁾; aber bei ihm dient sie dem ethischen Zweck, die sorglose Sicherheit abzuwehren. Hier wird durch sie die Möglichkeit und Gewißheit einer neuen Katastrophe dargetan; wie die erste Welt im Wasser unterging, ebenso werde die jetzt bestehende durch Feuer enden. Damit geht der Weltbrand aus der synagogalen Apokalyptik in die Vorstellungen der Christenheit hinüber. Zugleich wird aber nach der Verheißung der Schrift und Jesu daran festgehalten, daß der Untergang der Welt nur das Mittel zur Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde sei⁴⁾. Dem Zweifel, der am Zeitpunkt der Verheißung entsteht, antwortet der Brief durch

¹⁾ 2 Petr. 3, 4. — ²⁾ 2 Petr. 3, 5—7. — ³⁾ Mat. 24, 37—39. — ⁴⁾ 2 Petr. 3, 13.

den Hinweis auf die Größe des göttlichen Blicks, für den die menschlichen Zeitmaße nichts bedeuten, und benützt auch damit einen Gedanken der synagogalen Tradition¹⁾.

Sicherer und originaler arbeitet der Brief im ethischen Bereich mit denjenigen Gedanken, die den Zweck haben, den Fortbestand des jetzigen Zustands für die Bildung des Willens fruchtbar zu machen. Die Größe des von der Christenheit erwarteten Ziels macht die ihr noch gegebene Zeit kostbar und schließt die Ungeduld aus, die nach dem Eintritt des Endes verlangt. Sie hat in der Dehnung der Frist nicht eine Verzögerung oder Erschwerung ihrer Rettung zu sehen, sondern eine Hilfe, die ihr die Rettung verschafft, weil sie die ihr gegebene Zeit dazu verwenden soll, sich auf den Schluß, der alles auflöst, vorzubereiten²⁾.

Nur von der Vollendung der Gemeinde wird gesprochen, nicht von dem, was die Offenbarung des Christus der Menschheit bringt, obwohl auf die Auflösung der Elemente reflektiert wird. Insofern bewahrt der Brief die Anfangsgestalt der Hoffnung nicht. Auch bei der Darstellung der Aufgabe, die sich aus der christlichen Gewißheit für die Gemeinde ergibt, fehlt der Hinweis auf ihre Arbeit an den Völkern, und das Leiden, das der Kampf mit ihnen bringt, wirkt hier nicht auf die Mahnung ein. Die Ereignisse unter Nero werden nur dadurch sichtbar, daß an die Hinrichtung des Petrus erinnert wird. Die Christenheit scheint eine ruhige Zeit zu haben, ist mit sich selbst beschäftigt und sieht in der Verteidigung der Gemeinden gegen die gnostischen Angriffe ihre wichtigste Aufgabe. Das gibt auch der Hoffnung ihre Färbung. Sie ist noch nicht erloschen, auch nicht bloß eine Theorie, sondern immer noch ein ernsthaftes Verlangen, das die Lebensführung bestimmt. Aber der Prozeß, der sie in die Verbürgung des ewigen Guts für die Einzelnen umwandelt und, soweit sie noch vom Ziel des Weltlaufs spricht, eine Theorie aus ihr macht, ist bereits im Gang.

1) 2 Petr. 3, 8. — 2) 2 Petr. 3, 9—15.

E.

Die Erkenntnisse der ersten Kirche.

I.

Der Gott der Christenheit.

1.

Der Schöpfer der Welt.

Alle von den Aposteln Unterwiesenen sahen auf die Natur und die Geschichte mit der Erinnerung an ihren Schöpfer und Regierer. Dazu wurden auch die Griechen sofort angeleitet, sowie ihnen die Botschaft Jesu überbracht wurde. Lukas hat bei der Darstellung der Arbeit des Paulus unter den Griechen ausgesprochen, daß die Aneignung der Botschaft Jesu unmöglich sei, wenn der Schöpfergott nicht erkannt werde¹⁾, und sein Bericht wird durch die Briefe des Paulus bestätigt, die zwar nirgends am Schöpferbegriff ihr Thema haben, aber fortwährend die Erinnerung an Gott so fassen, daß er als der Wirker aller Dinge bejaht wird. Daher zerfiel die ganze in den Briefen formulierte Gedankenreihe, wenn der Gedanke an den Schöpfer nicht vorhanden wäre.

Damit stellte sich die Christenheit in der Gottesfrage entschlossen auf die jüdische Seite und stieß den Polytheismus, der aus Gott einen Teil der Welt machte, ebenso vollständig aus, wie die Judenschaft es tat. Die ganze Götterschar verging, ohne daß dazu eine besondere theoretische oder apologetische Bemühung nötig wurde, da sich neben dem Schöpfergedanken das Götterbild als Zeichen der Trennung von Gott und der Mythos als leer darstellte. Daher verschwanden für die Kirche bei ihrem Verkehr mit den Völkern die Unterschiede zwischen ihren Kulturen, zwischen asiatischer, ägyptischer und griechischer Religion, zwischen dem Dienst des Zeus und dem der Aphrodite, zwischen dem Sternendienst und der Verehrung menschenähnlicher Götter, zwischen den öffentlichen Religionen und den Mysterien. Diese Unterschiede schwächten die Geltung

¹⁾ Apostg. 17, 22—29. 14, 15—17.

der einheitlichen Formeln »die Völker« und »die Welt« nicht, da sie sich neben dem Schöpfergott als bedeutungslos darstellten. Gerade der religiöse Zustand der Völker bewies ihre innere Gleichartigkeit und begründete die mit dem Weltbegriff vollzogene Ablehnung des menschlichen Gemeinlebens¹⁾.

Nun verschwand der Zauber²⁾. Besondere Schutzmittel gegen die fremden Götter und bössartigen Geister, Amulette u. dgl., gab es in der ersten Kirche nicht. Sie war dadurch, daß sie die Gemeinde Gottes und sein Eigentum ist, geschützt. Darum empfand sie auch die Beseitigung aller griechischen und jüdischen, rabbinischen und mosaischen Reinheitsregeln nicht als ein Herabsinken in einen geschwächten und gefährdeten Zustand; denn ihr freier Verkehr mit der Natur hatte in der Kenntnis Gottes seinen Grund und machte mit dem Satz der Schrift Ernst, daß die Erde des Herrn sei und alles, was sie füllt.

Ebenso ernst bewährte die Gemeinde, daß sie den Schöpfer ehrte, auch am Wunder, das die Apostel als ein wichtiges Mittel bei ihrer Arbeit schätzten und das im Zusammenhang mit dem Geistgedanken auch im Bereich ihrer inwendigen Erlebnisse erschien, wo Unnatur, falls sie sich an das Wunder heftete, vollends zerstörend wirken und zur Selbstvernichtung führen mußte. Auch in der Weise, wie sich die Gemeinde in der Macht des Geistes wußte, hielt sie fest, daß Gott größer als der Mensch und als die Natur sei. Deshalb ist der Geist größer als der Verstand und imstande, zu zeigen, was kein Auge sieht, und zu lehren, was ohne ihn kein Denken ergreift. Ebenso ist er größer als der menschliche Wille und kann Kraft geben, die der Mensch ohne den Geist nicht hat. Weil aber gleichzeitig der Blick auf den Schöpfer den natürlichen Bestand des Lebens heiligte, hat das Wunder auch im Bereich des Geistes keinen Dualismus und keinen Angriff auf die Natur erzeugt und die Aussagen über Jesus und über den Geist blieben miteinander in genauer Übereinstimmung. Die Gemeinde hat sich bei Jesus und beim Geist an allem gefreut, worin sie die allmächtige Art Gottes sah; sie hat sich aber weder der menschlichen Art Jesu geschämt, noch die Wirkung des Geistes darin gesehen, daß er das Bewußtsein und den Willen vernichte. Gottes Wirkungen sind nach ihrem Urteil gute Gaben, die den Menschen heilen und stärken, nicht zerstören. Darum wurde nie ein trunkenes Versinken in den Geistesstrom als christliche Vollkommenheit gerühmt und an-

¹⁾ Schon in der Synagoge war die wirksamste Ursache für die Bildung des Weltbegriffs das Bewußtsein der wesentlichen Differenz zwischen dem Schöpfergott und allen Götterfiguren. — ²⁾ Apostg. 19, 19.

gestrebt, sondern immer in der Heiligung des personhaften Lebens das erkannt, was uns der Geist gewährt. Die Gewißheit Gottes, die die Apostel der Kirche gaben, hat das Übernatürliche und das Natürliche umfaßt.

Die Sorglosigkeit, mit der die Jünger im Blick auf den regierenden und für sie sorgenden Gott ihr Werk begonnen hatten, ist nicht zerfallen, obwohl nun ununterbrochen aus ihm ein Kampf mit der ganzen Welt geworden war. Deshalb wird das Leidensthema in den Dokumenten der ersten Zeit besonders eingehend besprochen¹⁾. Diese Erörterungen machen aber mit starkem Glanz sichtbar, daß die Kirche in der Zuversicht lebte, daß in allem, was geschieht, Gottes Gnade sichtbar sei. Das erreichte die Gemeinde nicht durch Versuche, die Ereignisse im Einzelnen teleologisch zu deuten²⁾, sondern dadurch, daß sie auf den Zusammenhang sah, in dem ihr Leiden mit ihrer Gemeinschaft mit Jesus stand. So stritt es nicht mehr gegen ihre Überzeugung, daß sich Gottes Gnade in allen ihren Erlebnissen offenbare, weil das, was in der Gemeinschaft mit Jesus geschieht, der Gnade wegen geschieht. Nun wird das Leiden, weil es aus dem Werk des Christus entsteht, selbst zum Beweis für den Anteil der Gemeinde an Gott und bekommt dadurch, daß es als Anlaß zur Übung des Glaubens verwertet wird, Fruchtbarkeit.

Der Ernst, mit dem die Kirche die natürliche Ordnung unseres Lebens ehrte und deshalb für die äußeren Lebensbedingungen ihrer Glieder sorgte, kam kräftig dadurch zum Ausdruck, daß sie für die Beschaffung der Lebensmittel in jeder Gemeinde ein besonderes Amt herstellte, woraus sich die Teilung des Gemeindeamts in seine zwei Stufen ergab. Damit stellte die Gemeinde in wirksamer Weise fest, daß ihre wichtigste Arbeit in der Verwaltung des Worts bestehe, daß sie aber ihre Gemeinschaft auch auf die natürlichen Anliegen ausdehne, da das untere Amt dazu eingesetzt war, damit diese Dienste wirksam für alle geschehen³⁾. Darum entstand zwar in der ersten Zeit in Jerusalem eine kräftige Bewegung, die durch den Verzicht der Einzelnen auf ihr Vermögen die Gemeinde leistungsfähig zu machen suchte⁴⁾. Eine

¹⁾ Mat., Joh. (13, 36), Apok., Jakobus, Petrus, Paulus, Lukas, Hebr. —

²⁾ Das in der Judenschaft befestigte Urteil, daß Leiden Züchtigungen seien, lebt zwar kräftig weiter, führt aber nicht mehr zur Deutung der einzelnen Schicksale nach der Vergeltungsregel, weil das christliche Urteil nicht nur einzelne Handlungen als verwerflich auszeichnete, sondern den ganzen Lebensstand des Menschen traf. — ³⁾ Apostg. 6, 1—4. — ⁴⁾ Apostg. 2, 44. 45. 4, 32—5, 4. Auch die Verpflichtung aller griechischen Gemeinden, durch ihre Beiträge für die Gemeinde in Jerusalem die Lebensbedingungen herzustellen, gehört hierher. Gal. 2, 10. 2 Kor. 8 u. 9.

Grenze fand sie aber an der kräftigen Überordnung der göttlichen Gnade über alle natürlichen Güter, mit der die Freiheitsregel untrennbar verbunden war, die auch für die höchsten Anliegen der Gemeinde, für die Verwaltung des Worts und des Gebets, in Geltung stand und darum auch den Gebrauch des Eigentums ordnete und keine zwangsweise Aufhebung der Sondervermögen zugunsten der Gemeinde gestattete. Sowenig sie eine unnatürliche Geringschätzung der ökonomischen Werte bei sich aufkommen ließ, ebensowenig konnte sie es zu ihrer ersten Aufgabe machen, die äußere Lage ihrer Glieder günstig zu gestalten. Denn der Anspruch an die Glaubenden, daß sie die Kraft zur Entsagung haben, galt nicht nur den Reichen, sondern auch den Sklaven, und es blieb beim Wort Jesu, daß den Armen nicht Besitz, sondern Gottes gute Botschaft gegeben werde. Als die gnostische Bewegung auch die Befreiung der Sklaven und die Gleichberechtigung der Frauen unter ihre Ziele aufnahm, haben sich die Apostel diesen Bestrebungen widersetzt¹⁾.

Noch tiefer als die Erhaltung des Eigentums griff der Schutz der Ehe in das innere Leben der Gemeinden ein. Als die gnostische Bewegung die Keuschheitsregel und die Ehe als Fessel empfand und zu sprengen versuchte, hat die Gemeinde sie ausgestoßen und ausdrücklich dafür gesorgt, daß die christliche Gemeinschaft auf die Familie nicht zersetzend, sondern stärkend wirke. Der Nachdruck, mit dem Paulus die Frauen an ihre eigenen Männer bindet, hat den Schutz der Familie gegen die Übermacht der kirchlichen Gemeinschaft im Auge, die jene ersetzen und dadurch auflösen kann²⁾. Da die Familie als Gottes Werk betrachtet wird, kann auch sie der göttlichen Gnade als Mittel dienen. Deshalb wird in die dem Mann gewährte Berufung auch sein Haus eingeschlossen, da sie sich nicht an einen abstrakten Menschen wendet, sondern den Mann in seinen konkreten Verhältnissen als Gatten und Vater in die Gnade Gottes stellt³⁾. Die persönliche, freie Art der christlichen Frömmigkeit in Buße und Glauben wird dadurch nicht verletzt und Jesu Spruch, der zum Verzicht auf die Familie und zum Riß durch alle natürlichen Beziehungen berechtigt, bleibt in Geltung. Nicht der Wille des Mannes kann die Frau gläubig, nicht das Gebot des Vaters seine Kinder zu Christen machen. Nur Gottes eigene Gnade, die den Menschen innerlich bewegt, kann bewirken, daß diese natürlichen Verhältnisse auch für das religiöse Ziel des Menschen fruchtbar werden. Die Christenheit handelte aber im Glauben, daß der,

¹⁾ Petrus, 1 Kor., Eph., Kol., 1 Tim., Titus. — ²⁾ 1 Kor. 14, 35. Eph. 5, 22. Kol. 3, 18. Tit. 2, 5. — ³⁾ Apostg. 16, 31.

der die natürliche Gemeinschaft geschaffen habe, sie auch mit seiner Gnade erfülle. Daher entstand aus der Begründung der Gemeinde keine Frauen- und Kinderfrage; die Entscheidung Jesu kam zum Vollzug, durch die den Frauen und Kindern der Anteil an der Gemeinde ebenso verliehen war wie dem Mann¹⁾.

Da der religiöse Besitz der Gemeinde sie von den Griechen nicht weniger tief als von den Juden schied, entstand sofort, sowie es griechische Gemeinden gab, die Frage nach ihrem Verhältnis zum römischen Staat. In Palästina hatte sich die Eingliederung der Christenheit in den römischen Staat noch dadurch hergestellt, daß sie ein Teil der Judenschaft war; daran hielten auch die Apologien des Paulus vor den palästinischen Obrigkeiten fest; sie bewiesen das gute Recht der Christenheit innerhalb der Judenschaft, womit ihr auch der Schutz des Staats gesichert war. Mit diesem Gedankengang reichte aber die griechische Christenheit nicht mehr aus, weil die Judenschaft sie als ihr völlig fremd mit Leidenschaft verleugnete und ihr nicht nur den Anteil an ihren Rechten versagte, sondern auch, soweit es möglich war, die Beamten zu ihrer Vernichtung benützte. Da die griechische Christenheit somit als ein selbständiger Verband bestand, mußte sie ihr Verhältnis zu den städtischen und staatlichen Ordnungen und Machthabern neu bestimmen. Daß hier ein schwerer Kampf bevorstand, lag sofort im Blick der führenden Männer. Wenn Jesus die Arbeit seiner Boten an Israel als Martyrweg beschrieb, so erweiterte sich rasch dieser Ausblick dahin, daß an die Stelle Israels die Welt trat. Die Verbindung des Götterdiensts mit der Staatsordnung und speziell mit dem Kaisertum ließ über den Ernst der Lage keine Täuschung zu. Wir haben uns schwerlich vorzustellen, daß die von der Weissagung des Johannes vorausgesetzte Auffassung der Lage nur vereinzelt oder erst spät hervorgetreten sei. Der Gottesgedanke der Gemeinde hat aber verhindert, daß ihr Verhältnis zum Staat zur Feindschaft wurde, die ihn zu zerstören sucht. Auch die Völker stehen unter Gottes Regierung und sind nicht nur der Machtbereich des Satans und das Recht, das ihr Leben ordnet, steht mit Gottes gutem Willen in Zusammenhang²⁾. Dadurch war eine ähnliche Beurteilung des Staats erreicht, wie man sie der Ehe gegenüber anwandte; man versucht zu unterscheiden zwischen dem, was er nach göttlichem Recht in der

¹⁾ Daher konnte die Taufe von Anfang an zur Taufe ganzer Familien werden; wie weit sie dabei auch zur Kindertaufe wurde, das entzieht sich der Beobachtung. Was dafür oder dagegen gesagt wird, ist alles nur Konjektur. — ²⁾ Röm. 13, 1–7. 1 Petr. 2, 13. 14. 17.

Erfüllung seiner Sendung tue, und dem, wodurch er sich von seinem Beruf entferne, Böses mit seiner Macht schütze und, statt im Dienst Gottes zu handeln, der satanischen Macht zum Werkzeug diene. Daher behielt die Mission auf dem griechischen Boden dieselbe unpolitische Haltung wie in Jerusalem; wie sie sich dort nicht mit revolutionären Bestrebungen verband trotz ihrer absoluten Verurteilung der Judenschaft, so war sie hier nicht mit politischen Motiven vermengt, und wie dort die ganze bestehende Sitte erhalten wurde, wenn sie nicht zum Streit mit Gottes Willen zwang, so wurde auch hier der Christenheit die Regel gegeben, daß sie mit den Nachbarn, der Stadt und dem Staat in eine tatkräftige Gemeinschaft trete, solange sie von ihnen nicht zu einem bösen, sondern zu einem guten Werk berufen wird¹⁾.

2.

Der in Gottes Weise regierende Christus.

Das Ziel der apostolischen Botschaft, die Erfassung Gottes in Jesus, hat kraftvoll das ganze Leben der neuen Gemeinde bestimmt. Überall war der Anschluß an Jesus Religion, Zutritt zu Gott. Das wird am Gebet der Gemeinde sichtbar. Denn es wurde zu ihrem Merkmal, daß sie den Namen Jesu anruft²⁾. Der auf ihn gerichtete Glaube findet darin seine nächste, einfachste Wirkung, daß er den Menschen bewegt, seine Gnade und Hilfe zu erbitten. Daß es aber eine Anrufung Jesu geben könnte, die nicht an Gott gerichtet wäre, dieser Gedanke entstand in der ersten Gemeinde nicht. Sie wendet ihre Anbetung, ihren Dank und ihre Bitte zu Gott.

Historikern, die in der Geschichte Jesu nicht den zureichenden Grund für die Überzeugung der Jünger finden, liegt die Vermutung nahe, daß das religiöse Verhältnis der Gemeinde zu Jesus erst unter dem Antrieb fremder Gedanken entstanden sei, die von ihr mit den Erinnerungen an Jesus verschmolzen wurden, etwa unter dem Einfluß orientalischer Spekulationen über einen gottähnlichen Urmenschen oder der als Retter gedachten persischen oder babylonischen oder indischen Götter und Heroen oder, um bei der zunächst liegenden Vorstellungsreihe zu bleiben, der Kaiserverehrung, da ja der Kaiser als »der Herr« göttliche Ehrung erhielt.

Dieser Theorie widersteht zunächst die Tatsache, daß nicht einmal da, wo sich in der Christenheit sichtlich neue Über-

¹⁾ Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 15. 16. — ²⁾ 1 Kor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22. Röm. 10, 13. Apostg. 9, 21. 22, 16. 7, 59.

zeugungen bildeten, der gegebene Bestand der Erinnerungen an Jesus umgebildet worden ist. Die neuen Urteile des Paulus über das Werk Jesu haben nicht eine einzige Angabe über ihn erzeugt, die nicht unabhängig von seiner Rechtfertigungslehre schon vorhanden war¹⁾. Es steht mit dem Hebräerbrieff nicht anders, der dadurch einen neuen, folgenreichen Satz mit der Geschichte Jesu verband, daß er ihn als den Priester der Menschheit beschrieb. Die Angaben über den geschichtlichen Verlauf seines Lebens werden aber davon nicht berührt; sie sind im Hebräerbrieff dieselben, die überall in der apostolischen Predigt zu treffen sind. Die johanneische Aussage über Jesu Gemeinschaft mit dem Vater beruht auf derselben Anschauung von seinem irdischen Wirken, die die Verkündigung Jesu sonst verwendet hat²⁾.

Den Weg, auf dem der Mythos die Jünger Jesu erreichte und über sie Macht gewann, findet diese Theorie in der gnostischen Strömung. Sie hat deshalb die Tatsache gegen sich, daß der Gegensatz zwischen den gnostischen Bestrebungen und dem Ziel Jesu im Neuen Testament zur klaren Darstellung kommt. Alle Anpassungen des Christus an den Mythos führen unvermeidlich einen Widerspruch gegen die fundamentale These des christlichen Bekenntnisses herbei, daß der Mensch Jesus in der Gemeinschaft mit Gott stand. Daß ein in Menschengestalt erscheinender Gott etwas anderes sei als der Mensch Jesus, der der Sohn Gottes ist, das hat man gerade im Anfang der Gemeinde mit besonderer Deutlichkeit erkannt, weil der mit dem Judentum gegebene Monotheismus der Herstellung einer Mehrzahl von Göttern schlechthin widerstand und weil die Erinnerung an die Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit Jesu, der gegen alle gnostischen Theorien verschlossen war, dergleichen Vorstellungen ausgestoßen hat. Daß die Evangelien ihren Grundgedanken aus der gnostischen Überlieferung beziehen und gleichzeitig den Gegensatz Jesu gegen alles, was ihr angehört, in seiner ganzen Schärfe zum Ausdruck bringen, ist eine historische Unmöglichkeit.

Auf den Parallelismus, der zwischen den gnostischen Spekulationen und der christlichen Predigt bestand, wurde man sofort aufmerksam, sowie sie über Jerusalem hinausging³⁾. Zuerst und vor allem wurden die gnostischen Religionen von den Jüngern deshalb verworfen, weil der von ihnen begründete Wille nach den Normen Jesu verwerflich war; das in den christlichen Dokumenten vorliegende Christusbild zeigt aber, daß man sich auch

¹⁾ Vgl. S. 243 f. — ²⁾ Dies wurde in der „Geschichte des Christus“ gezeigt. — ³⁾ Lukas hebt das nachdrücklich hervor; vgl. S. 453.

den Gegensatz zwischen den eigenen Überzeugungen und den gnostischen Vorstellungen nicht verbarg. Die gnostischen Religionen brechen das Gottesbewußtsein, weil nach ihrer Theorie ein von Gott unterschiedenes, neben oder unter ihm stehendes Geistwesen als Mensch oder im Menschen erscheint, womit die Einzigkeit Gottes aufgegeben ist. Zugleich wird das personhafte Leben des Menschen zerstört, weil hier nicht ein Mensch aus Gott wird, sondern falls überhaupt noch ein Mensch übrigbleibt, ein jenseitiges Wesen in ihn hineintritt und somit in ihm ein doppeltes Ich erzeugt. Im Gegensatz zu allen solchen Spekulationen behält der Sohn Gottes der Jünger die volle Natürlichkeit des menschlichen Lebens und ist als Mensch nicht mit einem Untergott oder einer göttlichen Kraft — dergleichen gibt es bei den Aposteln nicht — sondern mit dem Vater geeint. Parallelen zur neutestamentlichen Christologie gibt es, so viele vergottete Menschen und anthropomorphe Götter die Religionsgeschichte kennt, nicht und in ihrer Originalität liegt der geschichtliche Beweis, daß die Wurzeln, aus denen sie entstand, nicht jenseits der Gemeinde zu suchen sind, sondern daß die Aussage der Jünger den wirklichen Hergang aufdeckt, indem sie uns den Umgang Jesu mit Gott als das bezeichnet, was alle ihre Aussagen über die Sohnschaft Gottes trägt. Das wird dadurch nicht zweifelhaft, daß die Begriffe, durch die sie sich den Anteil Jesu an Gott verständlich machten, Geist Gottes, Bild Gottes, Wort Gottes, Glanz und Herrlichkeit Gottes, Merkzeichen Gottes, auch von der jüdischen Lehre zur Beschreibung des göttlichen Wirkens verwendet worden sind. Daß der gegebene Stand des Gottesbewußtseins die Aussagen über Jesu Sohnschaft Gottes mitbestimmt, ist ein so einfacher Vorgang, daß er keine weitere Erklärung nötig macht.

Die Selbständigkeit des neutestamentlichen Satzes gegenüber den mythologischen Bildungen bewährt sich darin, daß in den Aussagen über die Ewigkeit des Sohns nichts als seine Mitwirkung bei der Schöpfung zum Vorschein kommt, während jede spekulative oder mythologische Darstellung der Gemeinschaft des ewigen Christus mit dem ewigen Gott fehlt. Den Schöpfergedanken bezog aber die Christenheit nicht vom kaiserlichen Herrn in Rom oder von Krischna und Mithras. Er ist ausschließlich dem Gottesgedanken Israels eigen und nur in dieser spezifisch jüdischen Fassung spricht das Neue Testament von der Ewigkeit des Sohns.

In der Deutung des Werkes Jesu trat der Gegensatz machtvoll hervor, der das apostolische Denken vom griechischen Denken

schied. Während die Griechen ihr Denken von der Wirklichkeit weg zur Möglichkeit hinüberwandten, bleibt der Gedanke der Apostel an das Geschehene gebunden und auf die aus dem Geschehenen entstehende Pflicht gerichtet. Daher empfing die Kirche von ihnen keine »Christologie«, die sich mit der als ruhend vorgestellten Person Jesu beschäftigte, sondern der ganze Unterricht über Jesus war auf sein Werk gerichtet, durch das er die Gemeinde schafft und zur Vollendung führen wird. Der Verlauf der Lehrarbeit macht aber sichtbar, daß die Gemeinde ein einheitliches Urteil über Jesu Verhältnis zum Vater besaß. Wo dieses nicht erreicht wurde, fand der Eintritt in die Kirche nicht statt. Der Zweifel am Christus und die Polemik gegen ihn waren natürlich auch damals reichlich vorhanden; sie haben aber ihren Ort bei den Gegnern der Gemeinde, nicht in der Gemeinde selbst. Daher lassen sich christologische Erörterungen, die die Gemeinde aufregten, in den Briefen nur spät nachweisen. Der Römerbrief führt nicht auf den Gedanken, daß ein verschiedenes Urteil über den Anteil Jesu an Gott in der Kirche vorhanden sei. Bei der Abwehr der Gegner, die die Philipper stören können, tritt nur der soteriologische Gedanke ans Licht¹⁾. Da, wo die gnostischen Bestrebungen eigene christologische Sätze vertraten, wurde ihnen die Gemeinschaft sofort versagt²⁾. Bei der Beurteilung dieses Tatbestands haben wir freilich daran zu denken, daß die christliche Gemeinschaft nicht in einer Lehrformel, sondern im Glauben an Jesus ihren Grund hatte, darin, daß sich jeder mit entschlossenem Willen unter Jesus stellte, nicht darin, daß er mit einer einwandsfreien Formel Jesu Wesen beschrieb. Dennoch wäre die Erörterung christologischer Fragen nicht ausgeblieben, wenn sich an dieser Stelle deutliche Gegensätze zwischen den Lehrern ergeben hätten, da solche eine starke Rückwirkung auf den Glaubensstand ausüben. Die an der Gemeinde sichtbare Einheit des Glaubens setzt voraus, daß auch ihre Aussagen über Jesus gleichartig gewesen sind, und die uns erhaltenen Darstellungen des Christus bestätigen dies.

Mit überströmender Dankbarkeit priesen die zu Jesus Berufenen die Vollkommenheit der in ihm wirkenden göttlichen Gnade. Aber ebenso mächtig durchdrang ihre Frömmigkeit die Gewißheit, daß die Gnade Gottes völlig eins mit seiner Gerechtigkeit sei. Daher gab es in der Christenheit keinen anderen Gottes-

¹⁾ Phil. 3; auch Phil. 2, 5–11 spricht gegen den sektenhaften Bruch der Gemeinschaft, geistlichen Dünkel u. dgl., läßt aber nicht erkennen, daß Jesu Gemeinschaft mit Gott bestritten sei. — ²⁾ Vgl. den Kolosserbrief, die Pastoralbriefe, den Judas- und die Johannesbriefe.

dienst als den, der die sittlichen Normen heilig hielt und vollzog. Zum Amt des Christus gehört somit auch die Vollstreckung des Gerichts, zu der vom Geist der Gemeinde gegebenen Heiligkeit auch die Überwindung des Bösen, zum Glauben auch das die Sünde richtende Bußwort, zu der die Gemeinde einenden Liebe auch die Zucht. Als die gnostischen Christen im Namen der Gnade und des Geistes die sittlichen Normen brachen, hob die Gemeinde die Gemeinschaft mit ihnen auf.

Der Satz, daß die vollkommene Gabe Gottes durch den Christus dem Glauben verliehen sei, führte die Gemeinde nicht nur über den Stand der Jüngerschaft vor dem Ausgang Jesu hinaus, sondern versetzte sie bleibend in eine fortschreitende Bewegung. Das Erste, was die Christenheit bei sich pflegte, waren die Erinnerungen und die Hoffnungen, die die Jünger von Jesus empfangen hatten. Sie stellte sich unter das, was er gesagt und getan hatte, und sah auf seine neue Offenbarung hinaus. Auch so war ihre Gegenwart nicht leer; denn der Christus und der Geist sind bei ihr. Für die erste Gestalt des Christentums stellte sich aber das als die Aufgabe der Gemeinde dar, daß sie das Empfangene bewahre und sich für das Zukünftige rüste¹⁾. Dann wuchs aber im Zusammenhang mit der wachsenden Arbeit die Überzeugung, daß sie jetzt schon im Christus Gottes vollkommene Gabe habe²⁾. Die Begriffe, die den gegenwärtigen Anteil am Christus beschrieben, bekamen vertiefte Lebendigkeit und Kraft. Die Eschatologie wurde dadurch nicht entbehrlich; im Gegenteil gab gerade das Wachstum der Arbeit, die die Kirche leistete, der Erkenntnis verstärkte Kraft, daß niemals die Kirche imstande sei, Gottes Herrschaft an der Menschheit zu offenbaren, daß vielmehr Jesu Ziel einzig durch seine eigene neue Offenbarung verwirklicht werde³⁾. Aber auch das, was Gott der Gemeinde jetzt schon gewährt hatte, wurde für ihren Blick immer größer. Nicht nur ihre Arbeit und ihre Not wurden größer, sondern auch Gottes Gabe. Die Gemeinde sieht, wieviel sie jetzt schon im Christus besitzt.

Das ergab den Grund, weshalb das Apostelwort neben das Wort des Christus trat und die absolute Überordnung des Christus über die Apostel nicht bewirkte, daß die ganze Verkündigung einzig in der Bewahrung und Wiederholung der Worte Jesu bestand.

¹⁾ Diesen Typus zeigen Matthäus und Jakobus. — ²⁾ Das wird an Johannes, Paulus und am Hebräerbrief wahrnehmbar. — ³⁾ Daher gehen mit den Formeln, die die Größe der göttlichen Gnade beschreiben, die negativen Urteile über die Lage der Kirche (Mat. Pastoralbr. Apok. Apostg.) Hand in Hand.

Alle sahen, daß die Gemeinde etwas anderes geworden war als Jesu Jüngerschaft, daß also die Frage, was Gott an ihr tue und was sie für ihn zu tun habe, nicht nur durch Jesu Sprüche zu beantworten sei. Dazu kam es nicht durch eine Entfremdung von Jesu Wort, so daß dieses der Vergangenheit überwiesen und bloß als ein Anfang beurteilt würde, der nun überschritten sei. Damit hätte die Gemeinde den Christusgedanken zerbrochen und auf die Herrschaft Jesu verzichtet. Die Tatsache ist offenkundig, daß die Gemeinde im Wort Jesu die volle Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Gnade sah, durch die Jesus seinen Beruf erfüllte und ihn der Menschheit erkennbar machte. Nur ist ihre Aufgabe damit noch nicht erschöpft, sondern sie hat sich außerdem zu verdeutlichen, was sich jetzt aus ihrer Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn für sie ergibt¹⁾.

Darum bildet sich der neue Kanon in der Christenheit sowohl aus Evangelien als aus Apostelschriften. Das Urteil der ersten Zeit kommt darin zur Geltung, da an eine nachträgliche Wiederbelebung der apostolischen Dokumente nicht zu denken ist. Erhalten blieb nur, was immer wirksam war, während das, was in den Versammlungen der Christenheit nicht mehr gelesen und zur Regelung ihres Worts und Handels nicht mehr benützt wurde, rasch verloren ging²⁾.

3.

Die Wirksamkeit Gottes im Geiste.

Mit der Aufnahme des Satzes, daß Gottes Geist in den Glaubenden wirksam sei, in die Botschaft der Jünger war den Glaubenden ein hohes Ziel gewiesen. Wenn ihm der tatsächliche Bestand der Gemeinden widersprach, so konnten daraus schwere Erschütterungen entstehen. In der späteren Kirche treten sie immer wieder hervor und bestimmen ihre Geschichte tief. Im Neuen Testament werden diese Zweifel nicht sichtbar. Auch dann, wenn die Gemeinden so schwankten, daß ihr ganzer Christenstand fraglich wurde, wie es in Galatien geschah, zweifelte Paulus daran nicht, daß sie im Geist ihr Leben haben. Über das Verhalten der Korinther gegen ihn war er in Sorge, nicht aber darüber, daß der Geist Gottes in ihnen wohne. Die Lebens-

¹⁾ Viele Historiker konnten sich keine andere Bewegung in der Christenheit denken als eine solche, die ein Abfall von Jesus sei. — ²⁾ Wir hätten keine paulinische Briefsammlung, wenn nicht diese Briefe seit ihrer Abfassung das Verhalten der Gemeinden immer bestimmt hätten. Die Apostelgeschichte ist zusammen mit dem lukanischen Evangelium, die Johannesbriefe zusammen mit dem Evangelium erhalten worden.

führung der römischen Christen kannte er nicht durch eigene Beobachtung; aber auch von ihnen stand ihm fest, daß Gottes Geist sie leite¹⁾. Der Zweifel am Geist wäre ja Zweifel am Christus und würde es fraglich machen, ob er bei den Gemeinden sei und ihr Glaube sie mit ihm in Verbindung setze. So gewiß sie das Eigentum des Christus waren, so gewiß standen sie auch in der Leitung des Geists.

Für den, der die Religiosität der Gemeinde aus den vorchristlichen religiösen Zuständen ableitet, bekommt die Vermutung zwingende Stärke, daß das, was in den Gemeinden vom Pfingsttag an geschah, mit den mantischen Erscheinungen in den vorchristlichen Religionen verwandt gewesen und deshalb als »Enthusiasmus« zu beschreiben sei. Diese Theorie nimmt an, die Gemeinde habe in solchen Zuständen das Göttliche gesehen, die den natürlichen Verlauf des seelischen Lebens unterdrückten, also in irrationalen und willenlosen Bewegungen, sei es, daß dabei das Bewußtsein ganz unterbrochen war, sei es, daß sie dieses noch streiften. An der Ungewöhnlichkeit und Unbegreiflichkeit dieser Ereignisse entstehe ein starker religiöser Genuß; sie verstärkten die Gewißheit Gottes, da sich so der Mensch als in den Besitz Gottes übergegangen und von ihm ergriffen und bewegt betrachte. Die Basis dieser Theorie sind diejenigen Vorgänge, die nach der ersten Generation wieder verschwinden, besonders »das Reden mit der Zunge«, überhaupt alles, was zu den »Kräften« gerechnet wurde. Damit seien Vorgänge auf den göttlichen Geist zurückgeführt, die die vernünftige Gedanken- und Willensbewegung durchbrochen hätten; die krankhafte Art dieser Prozesse habe nicht gehindert, daß mit ihnen eine Woge von starken, unmittelbaren Empfindungen über das Bewußtsein hereinbrach, so daß sie zu einer Kraftquelle wurden und den bewußten Lebensvorgang befruchteten.

Es widerstanden aber in der Gemeinde einer in den Enthusiasmus zurücksinkenden Fassung des Geistes starke Kräfte. Einmal widersetzte sich ihr das Wort Jesu. Denn die Liebe zu Gott, von der er sprach, macht den Menschen mit seinem Willen zum Täter des göttlichen Willens. Bei ihm ist der von unserem Wissen umfaßte und frei von uns selbst verwaltete Bereich unseres Lebens der Ort der Religion. Wenn statt dessen leidentliche Zustände ihrer Unbegreiflichkeit wegen die Verbundenheit mit Gott herstellen oder beweisen sollen, so gehorchte die Gemeinde damit einem von Jesus verworfenen Willen. Wir kennen aber die Ziele Jesu nur durch die Gemeinde, nur deshalb, weil sie

¹⁾ Gal. 3, 2. 5, 16. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. Röm. 8, 15.

das Wort Jesu bewahrte und nach ihm handelte. Sie hat sich nicht von seinem Wort befreit. Den Jüngern galt Jesus im höchsten Sinn als der Träger des Geists; an ihm haben sie sich zuerst und vor allem verdeutlicht, wie Gottes Geist sich offenbare und was er den Menschen gebe.

Mit der Bewahrung des Worts Jesu steht in Übereinstimmung, daß die Aussagen der Apostel über den Geist nirgends den enthusiastischen Gedanken geben. Die Besprechung der pneumatischen Vorgänge, die in Korinth vorkamen, beginnt Paulus damit, daß er den Gegensatz zwischen der heidnischen Frömmigkeit und dem Besitz des Geistes sichtbar macht; er sieht ihn nicht nur darin, daß jene dem stummen Bild erwiesen wird, während Gott durch den Geist im Menschen redet, sondern auch darin, daß sie in einem Getriebenwerden besteht, über dessen Grund und Zweck der Mensch keine Auskunft geben kann¹⁾. Er empfand also die mantischen Vorgänge ausdrücklich als einen Gegensatz gegen den Geist, als ein Merkmal der Geschiedenheit vom Geist, nicht als eine Parallele zu ihm²⁾. Dies Urteil entstand nicht zufällig, sondern erwächst aus den fundamentalen christlichen Überzeugungen. Die enthusiastische Frömmigkeit beschränkte den Gottesgedanken auf den Machtgedanken. Die Stärke des Stoßes soll für sich schon seinen göttlichen Ursprung erweisen und die Seltsamkeit der Wirkung ihre Heiligkeit zeigen. An den Inhalt des Erlebnisses werden keine Ansprüche gestellt, nur daß dabei der Mensch sich leidentlich verhalte und einer ihm überlegenen Gewalt sich überantwortet fühle. Die Gewißheit Gottes hatte aber in der Christenheit einen anderen Inhalt. Es steht fest, daß sie in Gott den Geber des Lichts und der Liebe gesehen und ihr Erkennen und Wollen nicht von ihm abgesondert, sondern seine Gnade auf ihren persönlichen Lebensstand bezogen hat, nicht bloß auf die Natur. Darum ist der Geist, den die Apostel von Gott begehren und sich gegeben wissen, immer der Erleuchtende und der Heiligende, der Geber der Wahrheit und der Liebe, die Wurzel desjenigen Denkens, das Erkenntnis Gottes erlangt, und desjenigen Willens, der den Willen Gottes tut. Es liegt im Neuen Testament nicht eine einzige

¹⁾ 1 Kor. 12, 2. — ²⁾ Ebensowenig sind dadurch, daß Paulus das Jesus verfluchende Wort zum Merkmal für das Fehlen des Geists macht, mantische Maßstäbe verwendet, um die, die den Geist nicht haben, von denen zu unterscheiden, die ihn haben. Dazu dient ihm vielmehr einzig das bewußte Verhalten gegen Jesus, ob Jesus geliebt und ihm geglaubt oder ob er gehaßt und verworfen werde. Der Satz stellt fest, daß einzig durch die Unterwerfung unter den Christus der Geist erlangt werde, dessen Werk darin besteht, daß er dem Menschen den Christus glaubhaft macht.

Aussage über den Geist vor, die anders gerichtet wäre. Wir können aber nicht eine angebliche Praxis der Gemeinde konstruieren, die das in ihr gültige Lehrwort verneint.

Das freilich ist offenkundig, daß das Zeichen auch im Gebiet des seelischen Lebens wegen seiner aufweckenden, das Staunen erregenden Kraft hoch geschätzt worden ist. Wenn z. B. Paulus an seine pneumatischen Erlebnisse zurückdenkt, so verdeutlicht er sich an diesen auch das, wie stark der ihn innerlich bewegende Antrieb gewesen sei, so daß er nicht wußte, ob er noch im Leib oder außerhalb des Leibs war, wie fern und heilig der Ort gewesen sei, in den er entrückt wurde, in den dritten Himmel, ins Paradies, wie geheimnisvoll die Worte waren, die er vernahm, unaussprechbare Worte¹⁾. Aber schon die zarte, zurückhaltende Art, wie er darüber redet, zeigt, daß er den Wert und Zweck dieser Vorgänge nicht in ihre Seltsamkeit verlegte, sondern darin fand, daß er dadurch eine Offenbarung des Christus erhielt, die sich ihm als solche durch ihren Inhalt bezeugt. Nicht irgend eine wunderbare Versetzung gilt ihm als die Wirkung des Geistes, sondern die Erhebung in den Himmel und in das Paradies, an die Orte, an denen sich Gottes Herrlichkeit und Gnade sichtbar machen, und den Kern des Erlebnisses bildet, daß er dort Jesus sah.

In allen enthusiastischen Gedanken spricht sich das unver söhnte Bewußtsein des Menschen aus, das sich im Streit mit Gott weiß und darum seine Beziehung zu ihm durch dualistische Formeln beschreibt. Das Natürliche wird abgestoßen als unfähig, die Offenbarung Gottes in sich aufzunehmen und in seinem Dienst verwendet zu werden; erst, wo die Natur ende, beginne Gottes Werk und der Mensch müsse untergehen, damit Gott sichtbar werde. Hätten die Jünger im Namen der Religion einen solchen Kampf gegen den natürlichen Bestand des menschlichen Lebens begonnen, so hätten sich seine Konsequenzen weithin sichtbar gemacht. Wird an einer Stelle die Entselbstigung zum religiösen Ziel gemacht und der Kampf gegen den eigenen Lebensbesitz um Gottes willen gewagt, so ist das ein folgeschweres Ereignis. Der apostolische Gedankengang bleibt aber von allem Dualismus frei und stellt über den Streit des Menschen mit Gott die Gewißheit seiner Versöhnung mit ihm.

Jede Frömmigkeit, die sich ernsthaft mit dem Enthusiasmus einläßt, gibt die persönliche Fassung des Gottesgedankens und des menschlichen Bewußtseins auf. Der Mantiker verliert sich an die Gottheit, die deshalb, weil man sich an sie verlieren

¹⁾ 2 Kor. 12; 2—4.

kann, nicht als Person gedacht wird, nicht als ihrer mächtig und sich selbst beherrschend. Die Apostel sprachen aber nie von einem göttlichen »Etwas«, sondern vom personhaften Gott, an den man sich nicht verliert, sondern dessen Gnade darin besteht, daß er den Menschen als Person in seine Liebe versetzt und ihn durch sie vollendet. Wäre das in den Aussagen über den Geist nicht festgehalten worden, so hätten sie auch die Christologie zerstört und den Sohn Gottes in das Gefäß einer göttlichen Kraft verwandelt. Daß aber die Apostel im entscheidenden Hauptpunkt nicht gegen die Evangelien dachten und handelten, sondern im Evangelium und von ihm lebten, das ist historisch gewiß.

Der Enthusiasmus hat darum sein Ziel und seinen Erfolg niemals in der Begründung des Glaubens. Er erzeugt, ehe der mantische Zustand eintritt, die Gelassenheit, das passive Erwarten der göttlichen Wirkung, und erreicht dann, wenn sie eingetreten ist, vielleicht ein hohes Gefühl der Verschmelzung mit der Gottheit. Sowohl das passive Warten auf Gott als das den Menschen entselbstigende Ergriffenwerden von ihm hebt den neutestamentlichen Glauben auf. Es ist aber historisch gesichert, daß die Religion der Apostel Vertrauen zu Gott im Christus gewesen ist.

Die enthusiastische Frömmigkeit braucht notwendig Angaben, die die seelischen Zustände, die sie geistlich nennt, nach ihrer Beschaffenheit und ihrem Verlauf beschreiben. Die Schwierigkeit, psychische Vorgänge darzustellen und namentlich Empfindungen in Worte zu fassen, kann die Versuche, allen dieses höchste Erlebnis zu verdeutlichen, nicht hindern. Im Neuen Testament existiert keine einzige Ausführung, die die psychologischen Merkmale des pneumatischen Vorgangs anzugeben versuchte. Nie wird, wenn vom Geist gesprochen wird, auf besondere seelische Prozesse hingewiesen, die sich durch merkwürdige Eigenschaften vom übrigen inwendigen Leben unterscheiden sollen, sondern daran wird gedacht, daß der Mensch durch den Geist zu Gott hingewendet sei. Nicht eine neue Form des Denkens wird dann geübt, sondern an Gott mit Gewißheit und Zuversicht gedacht, nicht eine neue Form des Wollens erlebt, sondern die Liebe, die für Gott lebt, empfangen. Heftet sich an den Vorgang deutlich das Bewußtsein, er sei empfangen, nicht vom Ich selbst mit eigenem Willen erzeugt, so wird dadurch das Urteil gestärkt, hier offenbare sich der Geist. Dadurch wird aber nicht bloß die Form des Vorgangs zu dem, was als göttliche Gabe geschätzt und genossen wird; sonst würde sie beschrieben. Die neutestament-

lichen Worte aber achten nur auf den Inhalt und das Ziel der inwendigen Bewegungen. Weil sie nach Gottes Willen geschehen und in ihm ihr Ziel haben, sind sie auch von dem Urteil begleitet, sie seien nicht das Produkt der eigenen Willensmacht, sondern Gottes Gabe, und bei der Kraft, mit dem sich hier der Gottesgedanke wirksam macht, erhält auch dieses Urteil große Deutlichkeit.

Aus dem Enthusiasmus entstehen notwendig Methoden, die vorschreiben, wie die Versetzung in den enthusiastischen Zustand erreicht werden könne. Wenn er auch als eine reine Passivität vorgestellt wird, die über den Menschen kommt, so muß es doch Mittel geben, wie man diesen Zustand herbeiführen kann. Im Neuen Testament wird von Methoden zur Bewirkung des pneumatischen Zustands nichts sichtbar. Ein geistlicher Zustand, in den jemand sich selbst versetzen würde, bleibt für die Gemeinde ein Selbstwiderspruch und eine sittliche Unmöglichkeit. Das wird durch die Mahnung: »Eifert nach den Gaben des Geistes«, und durch den Zusammenhang, in den die besonderen Erweisungen des Geistes mit dem Gebet und deshalb auch mit dem Fasten treten, nicht verdunkelt, sondern bestätigt¹⁾. Denn weil die Wirksamkeit des Geistes sich auf die persönlichen Funktionen des Menschen bezieht, fällt das Verhalten des Glaubenden gegen ihn unter die ethischen Normen. Seine Wirkungen sind so nicht nur Ereignisse, sondern Akte, die mit dem Verlangen und Gebet des Glaubenden kausal verbunden sind. Deshalb bleibt es doch gegen jeden Zweifel geschützt, daß die Bezeugungen des Geistes »Geschenke der Gnade« sind.

Das durch seine Form auffallende Gebet, das man das »Reden mit der Zunge« nannte, läßt sich nur dann als Beleg für den Enthusiasmus brauchen, wenn der Bericht des Paulus, der selbst das Gebet auch in dieser Form übte und durch den es so in seine Gemeinden gekommen ist, beseitigt wird. Er hat seinen inneren Wert ausdrücklich bejaht, nicht wegen der Vorgänge, die es auffällig machten, nicht, weil es unverständlich blieb und den Verstand untätig ließ, worin er vielmehr den Mangel an diesem Beten sah, sondern wegen der damit sich vollziehenden innerlichen Zuwendung zu Gott. Von einer halben oder ganzen Aufhebung des Willens und Bewußtseins bei diesen Vorgängen hat Paulus nichts gewußt; er mutete ohne weiteres denen, die in dieser Form beten, zu, daß sie sich zu beherrschen und zu schweigen vermögen, wenn dies im Blick auf die Versammlung ratsam war, und hat selbst diese Form des Gebets reichlich geübt, ohne daß die Korinther etwas davon erfuhren²⁾.

¹⁾ 1 Kor. 14, 1. Apostg. 13, 2. 10, 9. 10. — ²⁾ 1 Kor. 14, 14—19. 27—33.

Daß er mit seinem Urteil nicht allein stand, sondern sich in der Übereinstimmung mit der ganzen Gemeinde befand, dafür gibt ihre Sprache einen sicheren Beleg. Wenn wir die Neigung in ihr fänden, das Unbegreifliche an sich als geistreich zu schätzen, so hätte diese Art von »Geist« auf ihre Sprache unvermeidlich Einfluß gewonnen; dann erhielten wir die geheimnisvollen Worte, die technischen Formeln, die den nicht Eingeweihten unverständliche Kirchensprache und die geschraubte Rhetorik. Von all dem trat nichts ein. Die Sprachbildung erfolgte in aller Natürlichkeit im engen Anschluß an die in der Judenschaft und im Griechentum gegebene Wort- und Gedankenform. Denn das in der Gemeinde geltende Wort wollte Glauben und Gehorsam begründen und deshalb verstanden sein. Wort und Geist lassen sich aber nicht trennen. Wie das Wort aufgefaßt wird, so auch der Geist. Jedes Wort der Apostel zeigt, daß sie den Geist als den Geber der wahren Erkenntnis und des guten Willens geschätzt haben.

II.

Die von der Kirche zu vollbringende Leistung.

1.

Die Führung der Kirche.

a) Die Boten Jesu.

Die Einheit der Kirche wird darin sichtbar und wirksam, daß die Apostel die führende Macht besitzen, der alle Glaubenden gehorchen. Auch Lukas beschrieb der Kirche das Werk des Petrus im Gedanken, daß Petrus durch die Ausübung seines Botenamts die Kirche, die an allen Orten besteht, nicht etwa nur die Kirche von Jerusalem, begründet habe, und auf demselben Gedankengang beruht der Bericht der Evangelien über Petrus und die Zwölf, auch der des Johannes. Auch die paulinischen Briefe zeigen ihn als das befestigte Eigentum aller Gemeinden. Sogar die Weise, wie Petrus und die anderen Apostel ihre persönlichen Verhältnisse ordneten, stellte für alle Lehrer, auch für die in Korinth fest, was ihnen zu gewähren sei¹⁾. Alle Teile der Christenheit haben bei den Boten Jesu für ihr Denken und Handeln die Leitung gesucht.

Dennoch vollzog sich ihre Arbeit ausschließlich durch die Mittel des persönlichen Verkehrs und nahm nie Formen an, die ihn übersprangen. Das gab den Arbeitsfeldern der Apostel

¹⁾ Apostg. 1—12. 1 Kor. 9. 5, vgl. Gal. 2, 14. 5.

Grenzen; für die, denen sie das Wort gaben, waren sie die Apostel; Petrus war es für die Judenschaft, Paulus für die Völker¹⁾. Dem entsprach, daß die schriftliche Unterweisung der Gemeinden nicht durch das Buch, sondern durch den Brief geschah, der an bestimmte Teile der Christenheit gerichtet wird. Johannes sandte sein Gesicht nicht gleich an die ganze Kirche, sondern an die Gemeinden der Asia, an den persönlich mit ihm verbundenen Teil der Kirche, und nicht einmal die Christenheit von Rom, obwohl der Inhalt der Weissagung sie besonders betrafte und ihr schweres Geschick sicher in der Erinnerung des Apostels steht, wird in die Aufschrift mit einbefaßt.

Das Recht der Apostel zur Regierung der Gemeinde wurde nie aus ihrer individuellen Begabung und Größe abgeleitet, sondern einzig durch ihr Verhältnis zu Jesus begründet, das sich darin fortsetzte, daß er sie jetzt durch seinen Geist regiert. Eine Betrachtung der Apostel, die ihre religiöse Macht durch ihre Größe begründete und sie als die Helden der Tat oder des Leidens oder der Erkenntnis verehrte, blieb der ersten Gemeinde fremd. Von mehreren der Zwölf kam überhaupt keine Überlieferung zu ihr, da ihr Begehren nicht darauf gerichtet war, über die Arbeit und den Erfolg eines jeden Apostels unterrichtet zu sein, als würde seine Berufung dann unsicher, wenn er sich nicht durch eine hervorragende Leistung auszeichnete. Und doch stellt der evangelische Bericht und parallel mit ihm die Erzählung des Lukas von der neuen Wahl des Zwölften fest, daß die Zwölf allen anderen Jüngern übergeordnet blieben und ihr Amt die ganze Kirche trug. Sie führten es aber dadurch aus, daß die Kirche durch sie das Wort Jesu besaß und zum Gehorsam gegen sein Gebot angeleitet war. Soweit den Gemeinden ein Bericht über ihr Wirken mitgeteilt wurde, wurden sie einzig als Gottes Werkzeuge beschrieben, durch die Gott den Christus offenbarte. Die Tatsache hat Gewicht, daß sowohl von Petrus als von Paulus nicht einmal ein Bericht über ihr Martyrium der Kirche übergeben worden ist. Daran, daß das Apostelamt von aller Verherrlichung der Apostel geschieden blieb, wird sichtbar, wie ernst der dem Wort Jesu geleistete Gehorsam der Kirche war.

Daraus ergab sich, daß der Glaube der Gemeinde einzig auf Jesus gerichtet wurde und sich nicht an einen Apostel heftete. Sie galten ihr als die im Namen des Christus Redenden und Handelnden, so daß dadurch, daß ihr Wort angenommen und

¹⁾ 1 Kor. 9, 2. Gal. 2, 7. Durch diesen Gedanken ist der Aufbau der Apostelgeschichte bestimmt.

ihrem Gebot gehorcht wird, dem Christus Glaube erwiesen wird. Darum entstand zwischen der Macht der Apostel und der Freiheit der Kirche nie ein Gegensatz; jene diente dieser vielmehr zur Begründung und zum Schutz, da sie die Gemeinden mit eigenem Glauben unter Christus stellen. Deshalb gab es nie eine Zwangsgewalt der Apostel. Wenn wir auch in dieser Hinsicht Paulus am besten kennen in der Sorgfalt, mit der er sich in hingebender Lehrarbeit um das Einverständnis seiner Gemeinden bemühte, und in der Geduld, mit der er auch böartigen Widerspruch lange ertrug, obwohl er das volle Amts- und Machtbewußtsein des Boten Jesu nie preisgab, so lassen sich doch auch an der Arbeit der anderen Apostel dieselben Beobachtungen machen. Zur Entscheidung der an der Heidenmission entstehenden Frage war nicht nur ein Entschluß der Apostel, sondern auch eine Versammlung der Brüder unerläßlich. Damit, daß sich Jakobus an der Anwesenheit des Paulus und an seinen Erfolgen unter den Griechen freute, war die Sache noch nicht erledigt. Denn der Anstoß der übrigen Brüder war damit, daß Jakobus beruhigt war, noch nicht gehoben; sie hatten ihr eigenes Urteil; deshalb »ist es notwendig, daß die Menge zusammenkomme«. Johannes hat trotz seines hohen Ansehens in der Asia über böartigen Widerstand geklagt, den ihm der leistete, der seine Befriedigung darin suchte, in der Gemeinde »der Erste« zu sein, und den er auch durch einen Brief nicht beugen konnte¹⁾. Die Autorität der Apostel war immer von innen her begründet und verwandelte sich nie in einen Zwang nach der Art des staatlichen Rechts.

Daraus, daß die Gemeinde an den Aposteln die in Gott begründete Autorität mit freiwilligem Gehorsam ehrte, entstand eine Aufgabe von der größten ethischen Tiefe und es ist nicht auffallend, daß wir auch auf Störungen stoßen. Es läßt sich beobachten, daß die Autorität der Apostel auf die Gemeinden drückte. Paulus fürchtete in Antiochia, daß ein falscher Schritt des Petrus weithin die Gemeinde verwirre. Indem er von denen redete, »die das Ansehen haben«, oder von denen, »die in ganz besonderem Maß Apostel sind«, brachte er zum Ausdruck, daß eine falsche Verehrung der Apostel in den Gemeinden zu beobachten war, die für sie zur Fessel wurde¹⁾. Er erinnerte die Gemeinde nachdrücklich daran, daß auch die Apostel »Fleisch und Blut« sind. Wo ein deutlicher göttlicher Befehl vorliegt, da wäre es ein Bruch des Gehorsams, wenn auch dann noch erst die Zustimmung eines Apostels eingeholt würde. So hat

¹⁾ Apostg. 15, 5. 22. 21, 22. 3 Joh. 9. — ²⁾ Gal. 2, 14. 6. ■ Kor. 11, 5. 11.

Paulus nach seiner Bekehrung gehandelt und er erzählt dies der Gemeinde dazu, damit sie daran als an einem besonders großen und deutlichen Falle erkenne, wie sie in allen ihren Beziehungen ihre Freiheit zu gebrauchen habe und gegen den Druck geschützt sei, den das Ansehen des apostolischen Amts auf sie legen konnte¹⁾. Die Richtigkeit des Verhältnisses war nur in ernster sittlicher Arbeit zu gewinnen und nur dadurch zu erreichen, daß der Glaube der Gemeinden die volle Kraft bekam. Es bedarf keiner Erklärung, daß es dabei zu Schwankungen kam, sowohl durch unfolgsamen Eigensinn als durch schwächliche Unterwürfigkeit.

Durch diese Fassung des Apostolats war ausgeschlossen, daß den Aposteln eine Heiligkeit angeheftet werde, die das Menschliche an ihnen verdecken soll. In den Evangelien ist wie ihr Glaube so auch ihr Unglaube gegen Jesu Kreuz und Auferstehung ein Hauptpunkt des Berichts, und daß dieser am Hauptjünger, an Petrus, aufgezeigt wurde, ist natürlich nicht Zufall. Der verleugnende Petrus ist der Gemeinde immer vorgehalten worden. Ein Verhalten wie das des Petrus und Barnabas in Antiochia wird als Heuchelei verworfen, weil die Anwendung der sittlichen Normen nicht aus Verehrung für den Apostelnamen unterbleiben darf. Es entsteht neben dem Begriff »Apostel« auch der andere »Pseudapostel«. Die Gemeinde übernahm dadurch das Recht und die Pflicht, zwischen Apostolat und Apostolat zu unterscheiden, und übte nicht eine blinde Untertänigkeit einfach des Titels wegen. Die Pseudapostel in Korinth schonte Paulus nicht und setzte sich damit selbst derselben offenen und ernsten Beurteilung aus. In Ephesus wurden auch später noch Pseudapostel abgewiesen²⁾. Im Verkehr der Genossen des Paulus mit ihm zeigt sich nicht eine Spur von Heiligendienst. Aus der Bewunderung und Ehrfurcht, mit der Lukas auf Paulus sah, entstand nicht das Bestreben, ihn von der übrigen Kirche zu isolieren und über alle anderen, auch über Petrus, zu erheben. Der Gedanke, mit dem Paulus selbst sein Verhältnis zu Petrus bestimmt hat, daß es Christus sei, der Petrus und ihm ihre Stellung und ihren Erfolg verliehen habe, beherrschte die ganze Christenheit und die Heiligkeit der Apostel entstand auf demselben Weg wie die der ganzen Gemeinde, nämlich dadurch, daß Gott Menschen in ihrer sündigen Art zu sich beruft, durch seinen Geist mit sich verbindet und in seinen Dienst stellt. Darin erweisen sich die Jünger gegen das Wort Jesu gehorsam, der für die Sünde seiner Jünger dasselbe Urteil hatte wie für die des Volks.

¹⁾ Gal. 1, 16. 17. — ²⁾ Gal. 2, 11—13. 2 Kor. 11, 13. Apok. 2, 2.

Daraus, daß die Arbeit der Apostel ihr Ziel in der Begründung des Glaubens hatte, ergab sich, daß sie zur Ausführung ihres Berufs keine Methode oder Technik schaffen konnten weder für die Missionsarbeit noch für die Regierung der begründeten Gemeinden. Auch in dieser Hinsicht blieb Jesu eigenes Verhalten für die Jünger die immer gültige Norm¹⁾. Lukas hat anschaulich dargestellt, welche Wichtigkeit für die Arbeit der Apostel die Gelegenheit besaß. Sie sprechen dann, wenn ihnen hiezu die Gelegenheit bereitet ist. Die Pflicht, dann den Herrn mit einem offenem Zeugnis zu bekennen, wird völlig anerkannt und mit dem Einsatz des Lebens getan. Die Gelegenheit wird aber nicht gemacht. Darin, daß der Wille der Apostel einzig darauf gerichtet bleibt, die Regierung ihres Herrn zu erkennen und dann, wenn sie sich zeigt, ihr völlig gehorsam zu sein, setzt sich die abwartende Ruhe fort, mit der Jesus selbst seine Offenbarung und Erhöhung Gott anheimgab. Wie er sich nicht eigenmächtig die Herrschaft bereiten konnte, sondern sie von Gott empfing, so wußten sich auch seine Boten bei der Ausführung ihrer Sendung völlig auf das angewiesen, was ihnen Gottes Regierung gewährte.

Es entspricht dem ganzen Verhalten der Jünger, daß der Apostelname nicht zu einem Titel erstarrte, der nur den Zwölf vorbehalten blieb, sondern auch in einem weiteren Gebrauch für alle verwendet wurde, die durch den Verkehr mit Jesus zur Mitarbeit bei seiner Verkündigung befähigt waren²⁾. Noch zur Zeit des Johannes erschienen in Ephesus Apostel, die nicht schon deswegen verurteilt werden, weil sie einen ihnen nicht gebührenden Titel führen, sondern deswegen, weil sie die Sendung nicht haben, die sie sich beilegen³⁾. So wäre es an sich nicht unmöglich gewesen, daß sich ein Apostolat über den Tod der Zwölf hinaus erhalten hätte. Allein an ihrem Amt war der Zeugenberuf so sehr die Hauptsache, daß niemals an eine Fortsetzung des Apostolats über ihren Tod hinaus gedacht worden ist. Daß die Apostel durch Wahl ihren Kreis erweitern könnten, galt als völlig ausgeschlossen. Gemeinden, bei denen keiner der alten Apostel verweilt, kann man nicht durch eine nachträgliche Einsetzung einen solchen geben. Das letzte Stück des johanneischen Evangeliums deutet an, daß in den Gemeinden der Gedanke vorhanden war, der Herr werde ihnen den letzten Apostel nicht nehmen, bis er komme. Diese Hoffnung wird abgelehnt, aber mit ihrer Abweisung keine positive Anordnung verbunden, die einen Ersatz für den letzten Apostel schüfe⁴⁾. Paulus hat

¹⁾ Vgl. Gesch. des Christus S. 135. — ²⁾ Apostg. 14, 4. 14. Röm. 16, 7. 1 Kor. 15, 7. — ³⁾ Apok. 2, 2. — ⁴⁾ Joh. 21, 21—23.

über das Apostolat nicht anders geurteilt. Die Gemeinde, um deren willen es geschaffen worden ist, ist nun ins Dasein gesetzt. Sie lebt, kennt ihren Herrn und hat das Apostelwort empfangen. Im übrigen wird alles der Regierung des Christus anheimgegeben, die sich im Fortgang der Geschichte bezeugen wird.

b) Die Pneumatiker.

Unter den Männern, in denen sich der Geist in besonderer Weise offenbarte, hatten die Propheten die erste Stelle¹⁾. Sie haben das Ziel des Evangeliums, nicht nur zur Erkenntnis, sondern zur Tat nach Gottes Willen zu berufen, nicht verändert. Denn die Prophetie gab vor allem solche Weisungen, die das Handeln der Gemeinde leiteten, während von Erkenntnissen, die inspiriert und durch einen Propheten verkündet wären, nicht gesprochen wird. Die antiochenische Gemeinde hat von Agabus gehört, daß Hungerjahre die Christenheit Jerusalems in Not bringen werden; das berührte auch sie unmittelbar, da sie an der Erhaltung der Kirche Jerusalems mitzuwirken hatte. Dieselbe Gemeinde hörte von ihren Propheten, daß sie Barnabas und Paulus in die griechischen Länder schicken soll. Propheten sagten Paulus, was sein Entschluß, nach Jerusalem zu gehen, bedeutete, und bezeichneten ihm Timotheus als seinen Mitarbeiter. Kommt ein Fremder in die Gemeinde, so zeigen ihm die Propheten durch die Enthüllung dessen, was er heimlich in sich trägt, was Gottes Wille für ihn sei. Propheten haben es als den Willen des Christus verkündet, daß die Völker berufen werden, und das Anschwellen der asketischen Bewegung vorausgesagt²⁾. Die Prophetie des Johannes bestätigt die von Paulus und Lukas gegebenen Berichte, weil sie die Gemeinde bei ihrem großen Werk, bei ihrem Kampf mit der römischen Welt, unterstützt.

Neben den Gedanken, die sich unmittelbar mit den letzten Dingen beschäftigten, wurden wohl auch diejenigen Überzeugungen, die über die Erfahrung hinausgriffen und das von der Christenheit geglaubte Geheimnis bildeten, wirksam von der Prophetie gestärkt. Die Sicherheit, mit der sich die Gemeinde an die unsichtbare Gegenwart und Herrschaft des Christus hält, und die enge Verbindung, in die sie die menschliche Geschichte

¹⁾ In Jerusalem waren nach der Darstellung des Lukas die Propheten die ersten Männer nach den Aposteln und Paulus setzte sie über die anderen Pneumatiker. Für Jerusalem Apostg. 11, 27. 15, 32. 21, 10; außerhalb Jerusalems 13, 1. 20, 23. 24, 4. 9; bei Paulus 1 Kor. 12, 28. 14, 1. Eph. 2, 20. 3, 5. — ²⁾ Apostg. 11, 27. 28. 13, 2. 20, 23. 21, 4. 11. 1 Kor. 14, 24. 25. Eph. 3, 5. 1 Tim. 1, 18. 4, 14. 1.

mit der Geisterwelt brachte, wurden dadurch befestigt, daß der Prophet, wenn auch nur im Bild, das sah, was das leibliche Auge nicht sieht, den geöffneten Himmel und den Christus in seiner Herrlichkeit und die Geister bei ihrem Werk. Auch bei der Deutung der alttestamentlichen Weissagung fiel dem Propheten eine wichtige Aufgabe zu, da sie durch den Ausgang Jesu zugleich eine Bestätigung und eine tiefgreifende Umbildung erfahren hatte. Sie bedurfte nun einer Erneuerung von innen her durch neue Weissagung, die das alttestamentliche Wort mit der Kenntnis des Christus verband und auf die Gegenwart übertrug¹⁾.

Der Pneumatiker übte aber seinen Gottesdienst nicht nur durch das aus, was er der Gemeinde sagte, sondern war durch den Besitz des Geistes auch zur priesterlichen Funktion in besonderer Weise ausgerüstet, die sich durch die Übung des Gebets nach oben zu Gott hin wandte. Der Geist bittet um das Kommen des Christus und erzeugt jene letzten Formen des Gebets, die auch über die Grenze unserer Erkenntnis hinaus sich erstrecken²⁾. Daher hat die Gemeinde auch jenen Erweis des Geistes, den ihr die Beter »mit der neuen Zunge« verschafften, dankbar geschätzt. Da diese Gebetsakte in einer eigenartigen, vielleicht mit der Anbetung der Himmlischen verglichenen Weise³⁾ Gott priesen, besaßen sie in sich selbst einen Wert, auch abgesehen von dem, was die Gemeinde durch sie erfuhr.

Der Wert, den die Pneumatiker für die Gemeinde hatten, bestand nie bloß in besonderen Diensten, die sie ihr bei bestimmten Veranlassungen leisteten, sondern zugleich darin, daß sich an ihnen die Gewißheit, der Geist Gottes sei den Gemeinden gegeben, immer wieder begründete. Das gab ihnen eine Stellung, die mit derjenigen der Apostel verwandt war. Auch sie waren Zeugen Jesu, nicht seines irdischen Lebens, wohl aber seiner Erhöhung zu Gott in die Herrlichkeit. Dadurch wurden auch solche Erlebnisse, die zunächst nur den Einzelnen bewegten wie die »Zungen«, für die gesamte Gemeinde bedeutungsvoll. Darin aber, daß nicht die Pneumatiker, sondern die Apostel das Haupt der Gemeinde blieben, wird wieder sichtbar, was schon am Osterbericht zu beobachten war, daß alle Erlebnisse, die den erhöhten Stand des Christus offenbarten, die Christenheit vom Ertrag seines irdischen Lebens nicht ablenkten, vielmehr sein Verständnis und seine Schätzung steigerten. Die Führung der Gemeinde blieb bei denen, die die Augenzeugen seines Lebens gewesen waren. In dieser Hinsicht bestätigen sich die Form und der Inhalt

¹⁾ Die exegetische Leistung der Propheten wird uns durch die Apokalypse verdeutlicht. — ²⁾ Apok. 22, 17. Röm. 8, 26. — ³⁾ 1 Kor. 13, 1.

des neutestamentlichen Kanons wechselseitig; Prophetenschriften sind nicht kanonisch geworden, nur die, die zugleich apostolisch war.

e) Die Lehrer.

Eine ähnliche Stellung wie die Propheten hatten die Lehrer, weil auch ihr Vermögen, den aus dem Beruf der Gemeinde entstehenden Fragen die Antwort zu geben, auf einer Erleuchtung beruhte, die nicht jedem Gliede der Gemeinde zugänglich war¹⁾. Die besondere Kraft des Lehrers war aber stärker durch die natürlichen Faktoren bedingt als beim Propheten; sein Besitz beruhte auf seinem Lernen und war davon abhängig, wen er zum Lehrer hatte, in wessen Gemeinschaft er früher so lebte, daß er sein Wort mit heller und befestigter Erkenntnis von ihm übernahm. Da aber auch bei ihm eine eigenartige Begabung und Richtung seines geistigen Lebens für seinen Dienst die Vorbedingung war, konnte ein Lehrer ebensowenig gewählt werden wie ein Prophet; die Gemeinde hatte ihn oder hatte ihn nicht. Gab ihr der Herr einen solchen, so hatte er mit seiner Gabe der Gesamtheit nach derselben Regel zu dienen, nach der jeder für sie alles fruchtbar machte, was er besaß.

d) Die Exegeten der Schrift.

Zum heiligen Besitz der alten Gemeinde, den die Jünger bewahrten, gehörte vor allem die Schrift, die für sie durch die Sendung des Christus und durch den Gehorsam, den ihr Jesus erwiesen hatte, vollends geheiligt war. Durch die Überzeugung, daß sie selbst mit dem heiligen Geist begabt seien, wurde ihr Anschluß an die Schrift nicht geschwächt. In der gnostischen Bewegung tritt freilich der Gedanke hervor, daß die Zuversicht zur Gegenwart des göttlichen Geistes bei der Gemeinde eigentlich die Beseitigung des Kanons verlange, da der Glaubende nichts weiter nötig habe als seinen eigenen Anteil am Geist²⁾. Den Aposteln blieb aber dieser Gedankengang fremd, weil sie mit dem Besitz des Geistes kein eigensüchtiges Verlangen verbanden. Sie verstanden ihn nicht als die Steigerung des Eigenlebens mit dem Erfolg, daß sich der Mensch selbst genüge und keine Lehre und Hilfe von anderen bedürfe. Gegen diese Verwendung war die Lehre vom Geist in der von den Jüngern geleiteten Kirche dadurch geschützt, daß sie ihn ernsthaft als Gottes Geist ehrten. Sie wissen aber nichts von einer Verbundenheit mit Gott, die egoistisch wirkte, nichts von einer göttlichen Gabe, die den

¹⁾ Apost. 13, 1. 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11. Jak. 3, 1. — ²⁾ 1 Kor. 4, 6. 2 Tim. 3, 15—17.

Menschen auf sich selber stellte. Darin sehen sie jenen Mißbrauch der göttlichen Gnade, durch den sie verloren wird. Da der Geist Gottes den Menschen zu Gott hinwendet, verbindet er ihn auch mit allem, worin Gott sich offenbart und wirksam wird. Durch den Geist erhält der Mensch das Ohr für die, die im Geist reden, und den Gehorsam gegen die, die Gott als seine Boten braucht. Die erste Gemeinde hatte daher an der Schrift ihren Kanon, nicht trotzdem sie selbst im Besitz des Geistes war, sondern weil sie es war. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit der Schrift nicht anders als mit dem Christus und der Kirche. Der Geist trennt den, der ihn hat, nicht von Christus, sondern führt ihn zu ihm und schließt ihn nicht von den Brüdern ab, sondern vereint ihn mit ihnen. So wird auch die Schrift der Kirche durch den Geist verständlich und heilig, nicht unnötig.

Daß sich auch die jüdische Einrede gegen das königliche Recht Jesu auf die Schrift berief, erschütterte die Zuversicht der Jünger zur Schrift nicht. Der Gegner hält sich nach ihrem Urteil an Einzelnes in der Schrift, nicht an das Ganze, macht sein Verständnis und seinen Gehorsam eng und klein und bleibt hinter dem zurück, was die Schrift ihm verheißt und von ihm verlangt. Das Gesetz, das er tut, ist nicht das vollkommene, sondern er hält sich nur an ein Stück desselben und zwar an die kleinen Dinge, mit denen sich sein menschlicher Sinn zufrieden gibt. Daraus entstand aber für die Christenheit erst recht der Beruf, daß nun sie für die Fülle des göttlichen Worts, wie es ihr die Schrift sagte, gläubig und gehorsam sei¹). Daher erhielten auch die heidenchristlichen Gemeinden den Kanon sofort mit ihrer Gründung und auf sein Verständnis wurde ein großer Teil der geistigen Arbeit verwandt, die in ihren Versammlungen und durch ihre Lehrer geschah.

Durch Jesu eigene Benützung der Bibel war den Jüngern gezeigt, worin ihr Gebrauch der Schrift mit dem des Rabbinate einig und worin er von ihm geschieden bleiben mußte. Einig blieb der christliche Schriftgebrauch mit dem jüdischen darin, daß auch er seine Regel durch den Inspirationsgedanken erhielt; denn das Verlangen der Christenheit war einzig darauf gerichtet, in der Schrift Gott zu hören, und dies gewährte ihr die Schrift deshalb, weil ihr Wort durch den göttlichen Geist hervorgebracht ist. Dagegen hat Jesus den Schriftgebrauch des Rabbinate dadurch beseitigt, daß er die Schrift nicht zur Begründung einer Kasuistik, also nicht als Gesetzbuch verwendete, durch das das Verhalten des Menschen von außen her seine Regel erhält, und

¹ Mat. 5, 18. Jak. 1, 25. Röm. 3, 31. 2 Tim. 3, 16.

hierin hat Jesus bei seinen Jüngern einen vollständigen Gehorsam gefunden. Denn es findet sich nirgends eine Verwendung der Schrift, bei der die Gesetzgebung des Rabbinats nachgeahmt wäre, weder beim Gebet noch bei der Sakramentsfeier noch bei der dem Bruder zu gewährenden Liebe, nicht einmal an der Stelle, wo jeder Historiker sie zuerst erwarten wird: in der Art, wie Jesus der Gemeinde als ihr Vorbild vorgehalten wird. Nirgends wird aus der Schrift eine heteronome Ethik geformt, die die Schrift dazu zitiert, damit der Gedanke der Schrift die eigene Erkenntnis, das Gebot der Schrift den eigenen Willen ersetze. In dieser Hinsicht sind alle neutestamentlichen Dokumente vom Schriftgebrauch der früheren Theologie durch eine vollständige Sinnesänderung getrennt. Da Jesus in seinen Jüngern Glauben hervorgebracht hat, wurde auch ihr Gebrauch der Schrift gläubig und darum frei. Sie brauchten sie nicht, weil sie selbst Gott nicht kannten, sondern ihn bloß durch die Schrift hörten, selbst keinen Willen hatten, sondern ihn bloß durch das Gebot der Schrift empfangen, sondern sie benützten sie dazu, damit sie durch ihre Lehre eine eigene Gewißheit Gottes erlangten und durch ihr Gebot ihren eigenen Willen Gott gehorsam machten.

Dies zeigt sich auch darin, daß man in der Textfrage ohne Ängstlichkeit handelte. Man hat in den griechischen Gemeinden keine hebräischen Schulen errichtet, weil es Christenpflicht sei, den heiligen Text in der heiligen Sprache zu lesen, sondern gab ihnen den griechischen Text in der Überzeugung, sie könnten aus diesem erkennen, was sie wissen mußten. Ebenso wenig zeigt sich bei den aus Palästina stammenden Aposteln, bei Matthäus, Johannes, auch bei Paulus, eine Gebundenheit an den griechischen Text, die jede Abweichung von ihm verböte. Auf ihren Gebrauch der Schrift wirkte vielmehr der hebräische Text deutlich ein, ohne daß sich daran die Besorgnis heftete, der Schriftgebrauch der Gemeinden werde so gestört.

Dieselbe Ruhe wird in der Frage nach der Umgrenzung des Kanons bewahrt. Die Briefe enthalten keine Äußerung, die nach dieser Seite zielte. Als das Hauptstück der Schrift gilt »das Gesetz und die Propheten«¹⁾, zu denen aber noch ein nicht sicher abgegrenzter Kreis jüngerer Schriften kommt. Von Judas wird das Henochbuch und »die Hinaufnahme Moses in den Himmel« zitiert; auch Paulus und Jakobus führen Sprüche mit der für die Schrift üblichen Formel an, deren Herkunft uns unbekannt ist²⁾. Bedenken hatte man dagegen nicht, weil man mit ernster Ent-

¹⁾ Röm. 3, 21. Matth. 5, 17. 7, 12. — ²⁾ Jud. 9. 14. 15. 1 Kor. 2, 9 (Jes. 64, 3). Eph. 4, 8 (Ps. 68, 19). 5, 14. Jak. 4, 5. 6.

geschlossenheit an den Hauptschriften das Urteil über das gewann, was göttliches Gebot und göttliche Verheißung sei ¹⁾. Daher sind auch aus den verwendeten fremden Stücken nicht ihre packenden Neuheiten und Wunderlichkeiten herausgehoben, an denen sie reich gewesen sind, sondern solche Sätze, die als feste Wahrheit auch durch den Kanon beglaubigt sind: daß der Herr für die, die sich der Sünde ergeben, zum Gericht komme, daß sogar die Engel sich nicht selbst das Gericht anmaßen, daß der Christus den erleuchte, der sich zu ihm wendet, daß Gottes Gabe sein Geist sei, den er in uns wohnen lasse. Keiner dieser Sätze erweitert materiell den religiösen Gedankenkreis. Gegen die gefährlichen Tendenzen, die in dieser jüngeren Literatur nicht fehlen, war die Christenheit dadurch geschützt, daß ihr nicht nur der alte Bestand des Kanons, sondern noch über ihm Jesu Wort und Werk den Maßstab verschafften, nach dem sie alle Schrift verstand.

Mit der Kasuistik hat Jesus auch die Legende beseitigt, mit der unfreien Unterwerfung unter die Schrift, die das eigene Erkennen und Wollen durch das Zitat aufhebt, auch die willkürliche Umbildung des Schriftworts, die es durch Konjekturen und dichtende Zusätze an den eigenen geistigen Zustand anpaßte und den eigenen Wünschen unterwarf. Auch in dieser Hinsicht blieben die Jünger auf der Bahn Jesu. Wir erhalten nirgends die Abrahamlegende der Schule oder den Mose, wie ihn etwa Akiba beschrieb, sondern mit entschlossener Aufmerksamkeit auf die Aussagen der Schrift nur den Abraham und den Mose des Texts. Die phantastischen Postulate sind beseitigt und die Empfindung für die Unersetzlichkeit der Tatsache ist wach. Das läßt sich besonders deutlich an den Abschnitten beobachten, die in größerem Umfang den Inhalt des Alten Testaments wiederholen, z. B. an der Rede des Stephanus oder an der Darstellung des Glaubens der Alten Hebr. 11. Der Beweiswert ist hier dem gegebenen Bestand der biblischen Aussagen zuerkannt, nicht ihrer willkürlichen Verarbeitung und Ausschmückung. Freilich ließ sich die Befreiung vom pharisäischen Gesetz, nachdem einmal die grundsätzliche Lösung von ihm vollzogen war, leichter vollständig durchführen als die Ausscheidung der legendären Stoffe aus der Überlieferung. Sie waren mit dem Text zu einem einheitlichen Gebilde verwoben und die Sichtung ließ sich hier nur allmählich und mühsam vollziehen. Es gehen darum noch

¹⁾ Die griechische „Weisheit Salomos“ hat Paulus vielleicht gelesen und anhaltend meditiert; zitiert hat er sie nicht. Lektüre bedeutet aber nicht kanonische Wertung eines Buchs.

einige legendäre Vorstellungen aus der exegetischen Tradition in das geschichtliche Bild des Neuen Testaments hinüber; sie machen aber die durchgreifende Wendung weg von der Schule zum Text zurück nicht zweifelhaft¹⁾.

Da die Gemeinde die Schrift deshalb braucht, um durch sie Gottes Wort zu hören, wird ihr ganzer Gebrauch durch das Axiom geordnet, daß sie ihre Aussagen mit ihren christlichen Überzeugungen vollständig zu vereinen habe. Bei der Abwehr der gnostischen Geringschätzung der Schrift erhielt das Ziel, das ihren Gebrauch bestimmt, eine genaue und tiefe Formulierung, die sich an der ganzen exegetischen Arbeit der ersten Zeit bewährt²⁾. Die Weisheit, die man in der Bibel sucht, hat ihr Ziel nicht in einer Theorie, nicht nur in der Erkenntnis der göttlichen Weisheit, sondern in der Rettung; die Schrift wird zu dem Zweck gelesen, um den Heilswillen Gottes wahrzunehmen, den sie dadurch offenbart, daß sie mit ihrem mannigfaltigen Inhalt, mit ihren strafenden und ihren aufrichtenden Worten, zum Glauben leitet, doch nicht so, daß nun der Glaube an die Schrift geheftet würde, sondern so, daß er seinen Grund und Inhalt im Christus hat. Durch ihre Anleitung zu demjenigen Glauben, der die Gemeinde mit Christus vereint, erweist sich die Schrift als das Gnadenmittel und als das Werk des heiligen Geistes. Auch in dieser positiven Regel, die ihr Verhältnis zur Schrift bestimmt, nicht nur in der Gegnerschaft gegen die jüdische Auslegung, bewahrten sich die Jünger das, was sie von Jesus erhalten haben. Weil Jesus gleichzeitig an der Schrift und an seiner eigenen Sohnschaft Gottes die Leitung hatte, darum standen auch seine Jünger gleichzeitig mit Gebundenheit und mit Freiheit vor der Schrift. Sie sind ihr gehorsam, sind aber nicht bloß ihre Exegeten, sondern kennen den Christus und deshalb eignen sie sich dankbar alles an, was ihnen die Schrift gewährt. Denn ihr Glaube an Jesus ist Glaube an Gott, der sein Wort schon seinen alten Boten gab.

Darum wurde es für den christlichen Gebrauch der Schrift zu einer wichtigen Aufgabe, deutlich zu machen, wie sich Jesu Kreuz und seine himmlische Herrschaft mit dem alttestamentlichen Wort vereinige. Der Tatbestand wird aber nicht richtig beobachtet, wenn gesagt wird, daß die Auslegung nur aus dem apologetischen Motiv erwachse, nur aus dem Wunsch, Jesu Werk durch die alttestamentlichen Sprüche zu beweisen. Denn diese

¹⁾ Zu den aus der Überlieferung stammenden Angaben gehören die Verheiratung der Rahab mit Salmon, Mat. 1, 5 und die Anspielung auf den Israel begleitenden Fels 1 Kor. 10, 4; vgl. S. 398. — ²⁾ 2 Tim. 3, 15—17.

besitzen für die Apostel einen selbständigen Wert. Sie werden von ihnen als die gültige, ewige Offenbarung des göttlichen Willens gelesen, neben der nun die Geschichte Jesu auch als selbständige, durch sich erkennbare Offenbarung Gottes steht. Die Motive, die die Deutung der Schrift ergeben, entstehen daher gleichmäßig sowohl an der Schrift als am Christus und der Blick geht von einem zum anderen hin und her. Die Schrift schafft für den Christus das Verständnis, der Christus erschließt erst den Sinn der Schrift. Was das alttestamentliche Wort meint und wohin die frühere Regierung Gottes zielt, das wird am Christus erkannt. Die neutestamentlichen Deutungen der Schriftstellen haben daher stets eine doppelte Begründung, da sie an dem entstehen, was Jesus ist, und an dem, was der biblische Vers ausspricht. An der zusammenstimmenden Verbindbarkeit der beiden Tatbestände gewann die Gemeinde eine die Gewißheit herstellende Instanz.

Es wäre falsch, die paulinische Rechtfertigungslehre nur aus Habak. 2, 4 und Genes. 15, 6 abzuleiten; sie hat ihren Grund im Ausgang Jesu, darin, daß er durch den Tod zum Christus wird und seine Gemeinde durch den Glauben mit sich eint und dadurch von allem Bösen trennt. Das machte aber für Paulus die Tatsache, daß auch die Schrift die Gerechtigkeit und den Glauben verknüpft, nicht zu einem bloß dekorativen Zusatz zu einer ohnehin fertigen Erkenntnis, sondern dadurch, daß er Jesu Geschichte und den Schriftsatz als identisch zu erfassen vermochte, wurde seine Erkenntnis fest. Ebenso entstand die Anwendung des Priesterbegriffs auf Jesus im Hebräerbrieff nicht nur aus Ps. 110, 4, sondern hatte ihren Grund im tatsächlichen Resultat der Arbeit Jesu, in dem, was den religiösen Besitz seiner Gemeinde ausmacht. Deshalb, weil der Psalmspruch für diesen eine Formel gibt, die sich mit ihm deckt, stellt der Brief die These auf, mit der er gleichzeitig Jesu Wirkung und die Schrift deutet, daß der Christus zum ewigen Priester eingesetzt sei.

Daher wurde nicht ein Ausschnitt aus der Schrift, etwa eine Sammlung von messianischen Stellen, zum Kanon der Christenheit, sondern ohne Veränderung das gesamte Alte Testament und »jeder Spruch« als »vom Geist gegeben« geschätzt¹⁾, weil der ganze Verlauf der alttestamentlichen Geschichte auf den Christus und auf seine Gemeinde als ihre von Gott gewirkte Vorbereitung bezogen wird, und man war überzeugt, daß sich

¹⁾ 2 Tim. 3, 16. 17.

der objektive, im großen geschichtlichen Gang verwirklichte Zusammenhang auch dem Einzelnen dadurch bewähre, daß ihm jeder Spruch in seinem Maß dazu dienen könne, daß er als ein Mensch, der Gott gehört, zu jedem guten Werk tüchtig sei.

Dadurch erhielt der christliche Gebrauch der Schrift wieder Ähnlichkeit mit dem jüdischen, weil auch die Apostel die Vereinigung der eigenen Überzeugung mit dem Schriftwort ohne jeden Zweifel mit voller Zuversicht vollzogen, so daß sie auch einzelne Ausdrucksformen der Schrift ohne Bedenken als die Bezeugung des im Christus geoffenbarten göttlichen Willens verstanden¹⁾. Aber der Durchbruch durch die exegetischen Traditionen der Schule bleibt doch in Kraft, auch in den Allegorien des Paulus und in den Meditationen über die alttestamentlichen Texte im Hebräerbrieff und in den Wiederholungen der prophetischen Bilder bei Johannes. Wenn Paulus die Wanderung Israels durch die Wüste auf die Lage der Christenheit überträgt, die die irdische Arbeit Jesu hinter sich und seine neue Erscheinung vor sich hat, oder an der Geburt der Söhne Abrahams und Isaaks die freie Wahl Gottes aufzeigt oder an den beiden verschiedenen Söhnen Abrahams, dem nach dem Fleisch und dem nach der Verheißung geborenen, den Kampf erläutert, der jetzt zwischen den beiden Arten von Abrahamssöhnen besteht²⁾, so bleibt sein Schriftgebrauch von der alexandrinischen Allegorie und ihren Nachbildungen in der palästinischen Schule wesentlich verschieden. Denn er verwandelte die Personen und Geschichten des Texts nicht in Ideen, die sich völlig von diesen ablösen, und suchte nicht hinter dem Text eine angeblich höhere und fruchtbarere Erkenntnis, sondern wandte seine Aufmerksamkeit vollständig dem zu, was die Schrift erzählte. Die Ähnlichkeit seines Verfahrens mit dem jüdischen entstand daraus, daß auch für ihn in dem, was damals geschah, sowohl das göttliche Verhalten als die menschliche Art so enthüllt sind, daß er daraus auch für die Gegenwart die Normen schöpft. Diese bekam aber für ihn und die gesamte Kirche ihren Inhalt dadurch, daß sie Gottes Wirken im Christus sahen, und darum deuteten sie auch das frühere Werk Gottes vom Christus aus.

¹⁾ Nicht vielen, sondern einem einzigen Nachkommen Abrahams gilt die Verheißung, Gal. 3, 16. Hagar stellt, weil ihr Name auch vom Sinai gebraucht wird, dar, daß die nach dem Fleisch geborenen Söhne Abrahams durch das Gesetz der Knechtschaft unterworfen sind, Gal. 4, 25. — ²⁾ 1 Kor. 10, 1—11. Röm. 9, 6—13. Gal. 4, 21—31.

2.

Die Sakramente der Kirche.

a) Die Taufe.

Da der Name Jesu den Sinn der Taufhandlung bestimmte, gab sie dem Täufling nie nur die Erkenntnis seiner Schuld, sondern zugleich die Gewißheit ihrer Vergebung. Dieser Tatbestand ergab sich unmittelbar aus dem Ausgang Jesu. Darum nimmt Paulus an, daß jeder Getaufte, nicht nur die von ihm Unterwiesenen, seine Taufe so verstehe, daß er auf den Tod des Christus getauft sei, weil nicht nur der anklagende, sondern auch der versöhnende Satz der Taufpredigt seinen Grund im Tod des Christus hat. Dadurch ist gesichert, daß die Taufe als Sakrament gegeben und empfangen wurde, d. h. als Darbietung der göttlichen Gnade, nicht als Darstellung der menschlichen Anstrengung, die durch Reue oder Askese die Befreiung vom Bösen zu bewirken sucht.

Das Gut, das sie dem Getauften gewährte, bestand nicht in einer einzelnen Gnadengabe, nicht in einem besonderen religiösen Zustand, sondern in der Verbindung mit Christus, mit der die vollkommenen Gaben Gottes erlangt sind. Deshalb verwendete die Taufpredigt das ganze Evangelium zur Deutung der Taufe in einheitlicher Vollständigkeit. Die Schuld und die Gnade, das Kreuz Jesu und seine Christusherrlichkeit, die Vergebung der Sünden und der heilige Geist, der persönliche Glaube des Einzelnen und der Eintritt in die Gemeinde, alles wurde mit ihrem Empfang in einem einheitlichen Akt bejaht. Sie wurde als die Kundgebung des ganzen Willens Jesu ohne Teilungen verstanden, nicht als die Vermittelung einer einzelnen, isolierbaren Gabe, sondern als die Darbietung der Gnade Gottes, die als eine Einheit und Totalität die ganze Wirkung des Christus in dieser und der kommenden Welt umfaßt. Während der apostolischen Zeit hat sich das nie geändert. Es gibt keine Gabe oder Kraft, die die apostolischen Dokumente nicht der Taufe zuschrieben. Die Einpflanzung in den Christus geschieht durch sie; wer getauft ist, »hat den Christus angezogen«. Sie stellt den Getauften in die Wirkung seines Todes hinein, verleiht die Kindschaft Gottes, die Wiedergeburt, die Erneuerung des Willens durch die Abgeschiedenheit von der Sünde. Sie gewährt dem Getauften die Liebe des Christus, gibt ihm die Gemeinschaft mit seinem Leben, verschafft ihm das gute Gewissen, aber auch dem Leib die Waschung, die ihn für Gott heiligt¹⁾.

¹⁾ Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. 1 Kor. 6, 11. Eph. 5, 25. 26. 1 Petr. 3, 21. Hebr. 10, 22.

Bei einer solchen Taufe konnte man nicht von Bildlichkeit sprechen. Sie wurde als ein inhaltsvoller und wirksamer Vorgang erteilt und empfangen, durch den sich die Beziehung zum Christus in kraftvoller Realität herstellte. Ebenso fern standen jedoch diese Sätze einer Erteilung der Taufe, die in ihr ein dingliches Gnadenmittel suchte, bei der die göttliche Wirkung an das Wasser gebunden und in ihm lokalisiert würde. Ließen sich solche Vorstellungen an der neutestamentlichen Taufpraxis beobachten, so wäre damit der Beweis geführt, daß sich die Jünger mit selbständiger religiöser Produktion ein Christentum bildeten; das nicht aus der Arbeit Jesu erwuchs, sondern in einen inneren Gegensatz gegen ihn trat. Denn dingliche Vermittler göttlicher Wirkung, die ohne den persönlichen Anteil ihres Gebers, des Christus, und ihres Empfängers heilsam sein sollen, wären eine neue Stiftung, nicht Bewahrung dessen, was Jesus gab, sondern dessen Umbildung. Mit dem Wort und der Tat Jesu war keine Gnade vereinbar, die etwas anderes wäre als der gebende Wille Gottes, und kein Eintritt in die Gnade, der in anderer Weise geschähe als durch die gläubige Umkehr des Menschen zu Gott. Der Religionsbegriff, der von Jesus stammt, ist in allen seinen Gliedern einheitlich und konsequent persönlich gefaßt und stößt darum sachliche Heilmittel aus. Solche Deutungen der apostolischen Taufe sind aber deshalb unmöglich, weil keine spezialisierte Wirkung an sie angeschlossen wurde, die sich von den übrigen Erweisungen des Christus absondern ließe, während dies doch der unvermeidliche Abschluß derjenigen Tauflehren war, die sie in Analogie mit den vorchristlichen Weihen dinglicher Art auffaßten. Indem die apostolischen Sätze stets die Totalität der göttlichen Gnade als das Taufgut bezeichnen, machen sie deutlich, daß ihnen bei ihr Christus als der Handelnde gilt. Er beruft durch seine Boten die Menschen zu sich, nimmt selber dadurch, daß er ihnen die Taufe bereitet, die Reuigen an, gibt ihnen durch sie die Vergebung und setzt sie mit sich in Gemeinschaft. Weil das Evangelium und die Taufe bei den Aposteln dasselbe verliehen und identischen Inhalt hatten, ist jede Deutung der Taufe unmöglich, die sie mit derjenigen Gedankenreihe in Streit brächte, die den Wert des Evangeliums ausdrückt.

Diese Beobachtung bekommt dadurch eine Bestätigung, daß sich nirgends eine Spur von einer Gesetzgebung findet, die den äußeren Vollzug des Sakraments regelte. Sie wäre aber sofort da, wenn der Glaube sich auf ihn gründete und ihn als das Gnadenmittel wertete. Dann ist das Auswendige am Sakrament

für sich das Heilige und fordert die ganze Sorgfalt und Richtigkeit, mit der das Heilige stets behandelt sein will, weshalb dann der auswendige Vorgang beim Sakrament durch ein System von Regeln vor Entstellung geschützt wird und zur heilsamen Wirkung gebracht werden soll. Das Neue Testament hat keinen Ansatz zu einer solchen Gesetzgebung, während sie gleich nachher in der Kirche beginnt und über sie eine weitreichende Herrschaft erlangt¹⁾.

Mit dieser Tatsache steht die andere in Übereinstimmung und innerer Verbindung, daß in der Gemeinde kein anderes Sakrament zum Vorschein kommt als die Handlungen, die von Jesus herkommen, die Taufe, mit der die Verkündigung der Himmels-herrschaft begonnen hatte, und das Mahl, mit dem Jesus seinen Gang in den Tod antrat. Dagegen hat sich die Gemeinde von den alttestamentlichen Sakramenten, die ein natürliches Substrat als Erwählungs- und Gnadenzeichen verwandten, von der Beschneidung, dem Opfer, dem Reinigungsbad, gänzlich abgewandt. Die inneren Erschütterungen, die der Gemeinde die Erhaltung der Eintracht erschwerten, entstanden nicht aus dem Wunsch, die bisherigen Sakramente fortzusetzen, sondern vom Gesetz aus, weil es vielen als bedenklich, ja als völlig unmöglich erschien, Gottes Gesetze zu übertreten. Daß aber die Gemeinde, während sich ihr Glaube von allen vorhandenen heiligen Dingen ablöste und allein auf Christus gründete, gleichzeitig selber analoge Heilmittel produziert habe, das bliebe ein auffallender Vorgang, der sich nur durch bestimmte Zeugnisse erhärten ließe. Wo sonst die Vorstellung auftritt, daß die göttliche Gnade durch natürliche Vorgänge mitteilbar werde, werden sie regelmäßig gehäuft, da die nach Art eines natürlichen Prozesses gedachte Wirkung nur gesteigert werden kann, wenn sie reichlich und mannigfach vermittelt wird. Die Gemeinde hat aber nicht einmal in den alttestamentlichen Sakramenten, obwohl sie diese als göttliche Stiftungen geehrt hat, die wirksame und bleibende Spendung der göttlichen Gnade gesehen, sondern hat sich eben durch die Taufe auf den Namen Jesu von ihnen gelöst, nicht aber die Taufe zu ihnen hinzugetan. Das zeigt, daß sie in dieser etwas anderes fand, nämlich die Bezeugung und Vollstreckung des Willens des Christus, der dem Sünder die Vergebung und seine Gnade verleiht.

Wäre die Vermutung richtig, daß in Korinth nach 1 Kor. 15, 29 die Taufe nicht bloß für die Lebenden, sondern auch zugunsten der Toten, etwa für verstorbene Familienglieder und Freunde

¹⁾ Das älteste Dokument für die Ausbildung einer den Vollzug der Taufe reglementierenden Gesetzgebung ist „die Lehre der zwölf Apostel“.

erteilt wurde, was ich nicht für richtig halte, so wäre damit keineswegs eine magische Theorie, die den Glauben an das Wasser heftet, für Paulus belegt. Denn das Wasser erreichte nicht den Toten, sondern nur den, der an seiner Stelle die Taufe empfing. Bei Wirkungen, die nach der Analogie der natürlichen Prozesse gedacht sind, gibt es keine Stellvertretung, die nur im Bereich der Liebe und Fürbitte entsteht. Geschah solches, so schloß sich der Vorgang an die Taufe eines ganzen Hauses an und geschah in der Zuversicht, daß die in der natürlichen Gemeinschaft begründete Liebe auch vor Gott heilig und mächtig sei, so daß z. B. der zu Christus bekehrte Sohn auch den Namen seines verstorbenen Vaters vor ihm nennen und ihn bei seiner eigenen Taufe mit in die Gnade des Christus einschließen dürfe. Ein solcher Vorgang setzt freilich den Gedanken voraus, daß die Taufe eine Berührung mit dem Christus herstelle, die kraft- und lebensvoll sei; aber sie ist auch hier nicht vom Willen des Christus abgelöst und nicht an ihr natürliches Mittel gebunden¹⁾.

Da mit der Taufe die ganze Gabe des Christus verbunden war, entstanden durch sie nicht voneinander verschiedene Stufen des Christentums, ein unfertiger, erst noch suchender Christenstand und darüber ein vollendeter, der der ganzen göttlichen Gnade teilhaft wäre. Denn die Taufe gab dem Christenstand aller denselben Wert. Daraus entstand aber nicht das Bestreben, sie hinauszuschieben. Der kräftige Glaube, in dem die erste Gemeinde handelte, zeigt sich darin, daß man dem, der die Bezeugung des Christus annahm, die Taufe sofort gab²⁾. Eine dem späteren Katechumenat vergleichbare Ordnung oder Praxis wird nicht sichtbar³⁾, obwohl eine solche durch das Resultat der jüdischen Mission vorgebildet war, da sie zwei Arten von Proselyten geschaffen hat, solche, die vollständig in die Gemeinde eintraten, und solche, die nur ihr Wort annahmen, nicht aber auch ihr Sakrament empfangen. Daß die Taufe häufig nicht von den Aposteln selbst, sondern durch andere Christen erteilt wurde⁴⁾, stellt fest, daß die Wirksamkeit des Akts nicht aus der Person des Täufers abgeleitet, sondern der Glaube des Täuf-

¹⁾ Die Stelle spricht nach meiner Meinung von der Aufopferung des Lebens um Jesu willen, die ohne die Hoffnung auf die Auferstehung sinnlos wird. Sie braucht die Formel „Getauft werden“ vom Martyrium. Daher redet sie nicht von einzelnen Toten, sondern von „den Toten“, in deren Kreis der Märtyrer als der Träger und Bote der Gnade Jesu tritt. —

²⁾ Apostg. 8, 16, 33. — ³⁾ In Luk. 1, 4 wird das Katechumenat ohne Grund eingetragen. Die reiche, schriftliche Unterweisung über die Geschichte Jesu zeigte jedem Christen, nicht bloß dem Katechumenen, die Zuverlässigkeit des von ihm geglaubten Worts. — ⁴⁾ Apostg. 10, 48, 1 Kor. 1, 14,

lings allein auf den Christus gerichtet wurde. Auch dies wird daran sichtbar, daß man nicht in leidenschaftlicher Erregung handelte und nicht gleich der ersten Verkündigung sofort auch die Taufe folgen ließ, sondern dem Hörer Zeit gab, damit ein befestigter Entschluß mit gesammelter Überlegung in ihm entstehe. Kam aber der Hörer über die Botschaft des Christus zu einem klaren Urteil, dann galt die Regel Jesu: »Nach deinem Glauben geschehe dir!« und die Korrespondenz zwischen der Gabe Gottes und dem Glauben blieb ungebrochen. Der Glaubende ist des Herrn, der nun für ihn die Fürsorge übernimmt, und es wird ihm daher ohne Bedenken das gegeben, was der Herr für ihn bereitet hat. Ermöglicht wurde diese Praxis dadurch, daß die starke Gemeinschaft der Brüder miteinander die Erhaltung und Fortbildung des gewonnenen Glaubensstandes sicherte und, falls dies unerreichbar blieb und sich unüberwindliche Gegensätze zeigten, in der Zucht das Mittel besaß, Fremdartiges abzuwehren. Es ist verständlich, daß sich die Kirche rasch eine andere Praxis schuf, obwohl diese Wandlung einen wesentlichen Abzug von der Höhe des ursprünglichen Glaubensstandes bedeutete.

b) Das Abendmahl.

Die Abendmahlshandlung mit dem Genuß des Leibes und Blutes Jesu durch Brot und Wein wurde darum in allen Gemeinden zum festen Bestandteil des Gottesdienstes, weil sie in ihr die eigene Tat Jesu sahen. Das zeigt sich auch daran, daß wir den Abendmahlsgedanken nirgends in origineller Verarbeitung als Mittelpunkt der eigenen Frömmigkeit in den Briefen wiederfinden. Da ihn der Christus zum Ausdruck seines Willens gemacht hatte und er der wichtigsten Feier der Gemeinde den Inhalt gab, blieb er selbstverständlich vor jeder Bezweiflung geschützt; er behielt aber neben den die Gemeinde bewegenden Überzeugungen eine abgesonderte Stellung. Von den neuen Formeln, die Paulus bildete, um die wirksame Macht des Kreuzes Jesu und die Fülle seiner Gnade auszusprechen, lehnte sich keine an das Essen und Trinken des Leibes und Blutes des Christus an. Im johanneischen und petrinischen Brief, bei Lukas, im Hebräerbrief oder in der Apokalypse erscheint nirgends eine Formel, die aus der Meditation der Abendmahlsworte entstanden ist¹⁾.

¹⁾ Joh. 5, 7 spricht vom Zeugnis des Bluts, nicht von dem, was das von uns getrunkene Blut bewirkt. In Hebräer 13, 10 wird an das Recht der Priester erinnert, vom Altar zu essen, welches Recht gegenüber demjenigen Altar, den die Christenheit hat, erloschen sei. Hinter dem Gedanken „vom Altar essen“ wird die Tatsache stehen, daß die Gemeinde den Leib Jesu aß.

Die starke Empfindung für den Konflikt der Abendmahlsfeier mit dem menschlichen Gefühl nicht nur der Griechen, sondern vollends der Juden, die das Trinken des Blutes schwer verletzte, erklärt den Tatbestand der neutestamentlichen Gedankenbildung noch nicht. Denn da, wo vom Abendmahl gesprochen wird, zeigt sich deutlich, daß die Gemeinde diesen Anstoß überwunden hat und die Handlung Jesu so betrachtet, wie der Glaube sie betrachten mußte. Sie ißt mit Dankbarkeit seinen Leib und trinkt sein Blut in der Überzeugung, sie habe daran die Verbindung mit ihm. Gleichzeitig behält aber diese Formulierung für den Heilswert seines Todes und für das Ziel seiner Sendung neben ihrem eigenen Denken eine abgesonderte Stellung. Dadurch wird sichtbar, daß sie ihr in fertiger Abgeschlossenheit gegeben war. Man kann vielleicht schon vom Anfang der apostolischen Arbeit an in einem gewissen Maß von einem Geheimnis reden, mit dem das Abendmahl bedeckt und geschützt worden ist²⁾. Die Bezeichnung »das Brechen des Brots« bei Lukas macht die kultische Handlung gar nicht sichtbar. In den paulinischen Briefen kommt es nur im ersten Korintherbrief ans Licht, weil Paulus seine Feier neu herstellen mußte. Merkwürdig ist besonders, daß es in den Pastoralbriefen nirgends sichtbar wird, ebenso, daß die eingehende Erörterung der Heilsmacht des Todes Jesu im Hebräerbrief nicht vom Abendmahl ausgeht, an das nur ein einziger Ausdruck von ferne erinnert. In den älteren Evangelien ist einzig von dem die Rede, was Jesus tat, nicht davon, daß jetzt die Gemeinde seinen Leib ißt und sein Blut trinkt. Johannes spricht im ersten Brief vom Blut Jesu so, daß jenseits der Gemeinde niemand etwas vom Abendmahl erfuhr, und das Evangelium begründet zwar den Entschluß Jesu, in den Tod zu gehen, nachdrücklich dadurch, daß die Glaubenden das ewige Leben erlangen, indem sie das Fleisch Jesu essen und sein Blut trinken; daß sich aber die Gemeinde diese Verheißung dadurch aneignete, daß sie das Mahl Jesu hielt und mit dem Brote seinen Leib und mit dem Becher sein Blut empfing, das machte auch die johanneische Rede keinem sichtbar, der nicht in der Gemeinde stand. Diese Zurtückhaltung mag dadurch veranlaßt sein, daß die, die die Gemeinde nicht verstanden, sie des Abendmahls wegen lästerten. Aber auch das wird darin sichtbar, daß wir das Abendmahl nicht als eine eigene, freie Bildung der Jünger

Auch hier war aber die Anspielung auf das Abendmahl nur Eingeweihten verständlich und der „Gedanke „vom Altar essen“ wird nicht zum Fundament für eine lehrhafte Ausführung. — ²⁾ Jedenfalls wird von der Taufe viel häufiger und deutlicher gesprochen.

deuten dürfen, sondern daß sie es im Gehorsam gegen den Christus begingen.

Ohne Schwankung war der Blick der Kirche bei ihrer Feier auf die Heilsmacht des Todes Jesu gerichtet. Das zeigt nicht nur die Passionsgeschichte des Matthäus und Markus, sondern auch der besondere lukanische Bericht über die Abendmahlsfeier¹⁾. Wenn wirklich nach diesem Bericht Jesus den Jüngern nur das Brot als seinen Leib reicht, so bekommt die Vermutung einige Wahrscheinlichkeit, daß er auf eine Variation in der Abendmahlsfeier zurückgehe, bei der sie nur in der Darbietung des Brots bestand. Daß die Feier auch in dieser vereinfachten Gestalt gehalten wurde, ist wegen ihrer Verbindung mit dem gemeinsamen Mahl nicht undenkbar, da der Weinbecher nicht einen Bestandteil des täglichen Mahls bildete, sondern das Kennzeichen des Festes ist. Vielleicht unterließen die Gemeinden, wenn sie keinen Wein besaßen, deshalb die Feier nicht, sondern vollzogen sie dann mit dem Brot. Dann würde der lukanische Text zwar zeigen, daß die erste Kirche von jeder aus dem Sakrament erwachsenden Gesetzgebung frei war und nicht im auswendigen Bestandteil der Handlung das Gnadenmittel sah, nicht aber, daß hier der innere Gehalt der Feier schwankte. Denn auch bei diesem Abendmahl gibt Jesus den Jüngern, weil er für sie in den Tod geht, mit dem Brot seinen Leib.

Johannes hat zwar ohne Erwähnung des Abendmahls, aber deutlich im Blick auf dasselbe vom Lebensbegriff aus den Speisungsgedanken so entwickelt, daß er alles darstellt, was Christus den Seinen gewährt. Der ihnen das Leben Gebende wird für sie zum Brot, das sie zu essen haben. Daraus ergäbe sich aber nur dann eine Abendmahlsfeier, die von der des Matthäus und Paulus abweiche, wenn die belebende Wirkung Jesu unabhängig von seinem Sterben einträte, etwa durch Einflößung von Kräften aus dem Jenseits oder durch eine substanzielle Vereinigung der Pneumatiker mit dem Erhöhten. Solche Deutungen sind Johannes fremd, da er ausdrücklich das Fleisch und das Blut Jesu als die belebenden Faktoren bezeichnet hat. Diese gibt Jesus aber durch seinen Tod dahin. Weil aus den johanneischen Worten die Beziehung auf Jesu Tod nicht zu entfernen ist, stehen wir bei einem Gedankengang, der mit der von Paulus beschriebenen Feier gleichartig ist.

Die Abendmahlsfeier der Gemeinde war zugleich lebhaft durch den Vorblick auf das neue Mahl bestimmt, das Christus, wenn er offenbar wird, mit seiner Gemeinde halten wird. Man ißt

¹⁾ Luk. 22, 15—19a.

in Gottes Reich Brot und dies tut die Gemeinde schon jetzt dadurch, daß sie das vom Christus ihr bereitete Mahl hält. Die Feier konnte aber nie nur zur symbolischen Vorfeier des eschatologischen Mahls werden, solange das zu Genießende als der Leib Jesu bezeichnet wurde, den er in den Tod gegeben hat. Die Bewegung in der Frömmigkeit der ersten Zeit, die von der Eschatologie aus den der Gemeinde jetzt schon verliehenen Besitz zunehmend erkennt, war auch für die Abendmahlsfeier nicht gleichgültig. Die Annahme mag einige Richtigkeit haben, daß in den ersten Jahren und vielleicht in Palästina bleibend beim Mahl stark die Verheißung betont wurde, die der Gemeinde das neue Mahl mit dem wieder offenbarten Christus verspricht, während hernach zunehmend die Versöhnung, Rechtfertigung und Belebung, die für sie aus Jesu Tod entstanden, den Grund der Danksagung bildeten. Zu einem Gegensatz kam es in der apostolischen Zeit an dieser Stelle nicht. Denn der dankbare Rückblick auf Jesu Tod war der Feier durch ihre Stiftung eingepflanzt und besaß in den Anfängen der Gemeinde, als die Erinnerung an das Kreuz noch ihre ganze Stärke hatte, besondere Kraft und die Hoffnung auf die Vollendung der Gemeinschaft mit Christus durch seine Parusie war mit der Feier auch in der griechischen Kirche durch die paulinische Predigt vereint.

Die Taufe und das Abendmahl mußten sich ihres Inhalts wegen einander nähern als die beiden Akte, durch die Jesus sein Verhältnis zu den Glaubenden offenbar und wirksam machte. Beide waren von allen anderen Handlungen der Gemeinde dadurch getrennt, daß hier Jesu eigene Handlung sie berührte, so daß durch sie das ganze Evangelium in eine Tat gesammelt war, die den an ihr Beteiligten den christlichen Charakter gab. Durch die Zusammenstellung beider bahnte sich der Sakramentsbegriff an. Er liegt im Neuen Testament noch nicht fertig vor. Doch zeigen die paulinischen und die johanneischen Worte, die die Taufe und das Abendmahl nebeneinander setzen, daß er im Werden ist¹⁾. Darin, daß Paulus an das von allen empfangene Bad und an den von allen getrunkenen Becher da erinnert, wo er die Einheit der Gemeinde beschreibt, die in der Vielzahl ihrer selbständigen Glieder dennoch zu einem einträchtigen Gemeinleben verbunden ist, zeigt sich, daß die Wichtigkeit der Sakramente für die Herstellung der kirchlichen Einigung von Anfang an empfunden worden ist.

¹⁾ 1 Kor. 10, 1—4. 12, 13. 1 Joh. 5, 6. Auch dadurch deutet sich der Sakramentsbegriff an, daß die Taufe und die Beschneidung zusammengestellt werden, Kol. 2, 11. 12.

Es hatte aber für die ganze Frömmigkeit der Gemeinde die größte Wichtigkeit, daß durch keines der beiden von ihr verwendeten Sakramente ein aufweisbares Abzeichen entstand, durch das ihre Glieder ihre Christlichkeit nachweisen konnten. Die mit dem Ernst der Buße erfüllte Taufe war dazu nicht geeignet und die Abendmahlsbehandlung war es auch nicht, obwohl sie durch ihre beständige Wiederholung zum Kennzeichen der Glaubenden wurde. Denn die Handlung verkündete ausschließlich die versöhnende Macht des Gekreuzigten. Es blieb trotz des Abendmahls oder vielmehr gerade wegen des Abendmahls dabei, daß es in der ersten Gemeinde kein Ding und keine Handlung gab, die für sich genügt hätten, um das Christentum eines Mannes zu beweisen. Alles blieb auf die inwendige, persönliche Verbundenheit mit Gott in Christus gestellt.

3.

Die Einheit der Kirche.

a) Der Glaube.

Da sich die Vollständigkeit der Gemeinschaft nur zwischen solchen erreichen läßt, die am selben Ort beisammen wohnen, fiel die Versichtbarung und Betätigung des Christentums zuerst den Ortsgemeinden zu und die Briefe zeigen, wie selbständig und tatkräftig die einzelnen Gemeinden ihren christlichen Beruf anfaßten¹⁾. Daraus entstand aber nie eine Vereinzelung der lokalen Gemeinden, die sie von der übrigen Christenheit getrennt hätte. Auch in der Gemeinde von Jerusalem, die ihr Vorrang²⁾, den alle anerkannten, über alle stellte, entstand der Gedanke nie, daß sie sich von den anderen Gemeinden trennen könnte. Als sich in Samaria, Damaskus, Antiochia und weithin unter den Völkern Gemeinden bildeten, sagte man in Jerusalem nicht, davon werde die eigene Gemeinde nicht berührt, da dies fremde Gemeinden seien; vielmehr reicht der Umfang der Bruderschaft sofort soweit, als das Bekenntnis zum Christus reicht. Wenn ein getaufter Äthiope nach Äthiopien zurückkehrt, so gehört er

¹⁾ Auch die Gemeinden der Asia, die in der johanneischen Weissagung sichtbar werden, haben alle ihr individualisiertes Eigenleben. — ²⁾ Davon, daß die jerusalemitische Gemeinde den Anspruch erhoben habe, die anderen Kirchen zu regieren, wird gar nichts sichtbar. Ihr Vorrang entstand daraus, daß sie die zuerst zu vollbringende, schlechthin notwendige Arbeit leistete, die Bezeugung Jesu in der Stadt Gottes, dem Abbild der himmlischen Gottesstadt, die die Metropolis der ganzen Judenschaft war. Diese hatte in Jerusalem ein Zentrum, das über die religiöse Haltung aller jüdischen Gemeinden entschied.

auch dort zur Gemeinde des Christus. Petrus schrieb in der Voraussetzung, die Gemeinden Kleinasiens bildeten, obwohl sie weit voneinander entfernt wohnten, doch nur eine einzige Kirche. Auch die Kämpfe, die sich an die Geltung des Gesetzes hefteten, beruhten auf der Unmöglichkeit, die Christenheit in eine Mehrzahl selbständiger Kirchen aufzulösen; die Gesetzesfrage bekam dadurch ihre Wichtigkeit, daß die Kirche, obwohl sie nun dem Gesetz Gehorsame und vom Gesetz Freie umfaßte, dennoch eine Einheit war.

Da sich der Zusammenschluß der Glaubenden aus ihrem Glauben ergab, waren alle mit ihrem eigenen Willen an der Gemeinschaft beteiligt und dafür hat man, solange die Jünger Jesu die Gemeinde leiteten, keinen Ersatz gesucht, weder so, daß an die Stelle des einen Glaubens die eine Lehre gesetzt wurde, noch so, daß Gesetz und Recht anstatt des gemeinsamen Glaubens die Gemeinschaft herstellen sollten. Die Brüder waren deshalb miteinander verbunden, weil alle zum Christus gekommen waren. Beim »Glauben« dachten sie an das Vertrauen zu ihm, nicht nur an eine lehrhafte Aussage über ihn. Geglaubt wurde dem Christus, nicht die Christologie.

Dadurch, daß die Einigung der Christenheit im Glauben geschah, wurde aber ihr Verlangen nach Erkenntnis nicht gehemmt und die auf ihren Erwerb gerichtete Arbeit nicht entwertet. Da sie ihre Zuversicht nicht auf den Christus stellen konnte, ohne daß sie in den Kampf mit der menschlichen Sünde trat, war freilich das Werk zu ihrer ersten Pflicht gemacht und es ihr verboten, ihre Aufgabe nur in der Entwicklung und Pflege der Lehre zu sehen; denn die Sünde wird nicht durch Gedanken, sondern nur durch den Gehorsam überwunden. Weil sie aber wegen der Heiligkeit der sittlichen Normen und wegen der Herrlichkeit des begehrten Ziels einen geschlossenen, vollendeten Willen auf das Handeln richtete, versetzte ihr praktisches Ziel auch ihr Denken in die lebhafteste Bewegung. Das Auge wurde klar, da das Ziel der Denkarbeit darin lag, den Willen Gottes zu verstehen, nicht bloß für sich selbst, sondern auch für die Gemeinde, und ihr zu sagen, was vor Gott recht sei. Kein anderes Ziel spannt das Denkvermögen mit derselben Kraft. Die Lehrbildung der apostolischen Zeit bleibt unverstanden, wenn die sittliche Energie ihres Bußworts und die nach Erkenntnis ringende Tüchtigkeit ihrer Lehrarbeit als ein Gegensatz oder wenigstens als miteinander nicht verbundene Vorgänge betrachtet werden. Die Kraft, mit der das Böse abgestoßen wurde, und die Kraft, mit der das göttliche Wort angeeignet wurde, erzeugten sich

gegenseitig, da die Gemeinde deshalb ihr Auge auf den Christus richtete, weil sie sich vom Bösen trennte, und deshalb sich vom Bösen trennte, weil sie den Christus kannte.

Aber auch unmittelbar aus dem Glauben ergaben sich die Antriebe, die eine kräftige Denkarbeit hervorbrachten. Denn durch den Gewinn fester Begriffe verdeutlicht sich die Gemeinde den Grund und Inhalt ihres Glaubens und stärkt ihn dadurch. Darum wird das Wachstum in der Erkenntnis als für den Glauben wertvoll und fruchtbar beurteilt und die Furcht vor ihr, als könnte die Kraft der Erkenntnis den Glauben schwächen und dieser dadurch aufhören, Glaube zu sein, wird nirgends sichtbar, auch dann nicht, als der Kampf gegen eine phantasierende Erkenntnis nötig wurde. Man wußte, daß kein Fortschritt des Verstehens die Beziehung zu Gott und zu Christus über jenes Trauen emporheben kann, das sich ihm ergibt, auch ohne zu sehen und zu verstehen, daß aber auch der Glaube die Erkenntnis nicht entbehren kann, sondern wissen muß, an wen er glaubt. Die Intensität der Denkarbeit und die Fülle der Bildungen, die sie in der ersten Zeit erzeugte, neben der die spätere Lehrarbeit der Kirche das Merkmal der trägen Geschwätzigkeit hat, ist unmittelbar der Beweis für die Kraft ihres Glaubensstands.

Weil bei aller Freude an hellen Gedanken und weitreichenden Formeln das Fundament der Gemeinde, der Glaube, nicht schwankte und nicht eine heilbringende Theologie an seine Stelle trat, unterblieb jeder Versuch, eine äußere Uniformierung der Lehre zu bewirken. Eine formelhafte Fassung der christlichen Erkenntnis, die sie für alle verwendbar macht, auch ohne eigene geistige Arbeit, ohne daß die Begründung der Formel innerlich selbst erworben wäre, kommt nirgends vor. Alle neutestamentlichen Dokumente tragen ein überraschend originales Gepräge. Der Gedanke tritt frisch aus dem Schreiber heraus als sein Eigentum, das durch seine innere und äußere Geschichte in ihm erwachsen ist. Auch die demselben Mann angehörenden Schriftstücke, wie der Römerbrief neben den Korintherbriefen, der Philipperbrief neben dem Kolosserbrief oder das Evangelium des Johannes neben dem Brief und der Weissagung, zeigen in ungewöhnlicher Stärke, wie neu und frisch der Gedanke immer wieder aus der durch die Situation gegebenen Aufgabe entsteht. Die Furcht, die Einheit der Gemeinde könnte dadurch Schaden leiden, wird nicht sichtbar, weil sie den Grund ihrer Einheit nicht in den Menschen, sondern in der alle tragenden Gegenwart des Christus hat. In diese sind alle hineingestellt, solange sie im Glauben stehen.

Ebenso deutlich als die anregende Wirkung des Glaubens, die in das Denken Stoff, Ziel und Mut legt und ihm die freie Bewegung gibt, tritt auch seine begrenzende Wirkung an der ganzen Lehrbildung ans Licht. Sie wird darin sichtbar, daß alle bloß theoretischen, nur spekulativen Probleme abgewehrt bleiben. Die auf Erkenntnis gerichtete Arbeit der Gemeinde wurde durch die Fragen erweckt, die aus der von ihr erlebten Geschichte oder aus dem von ihr zu leistenden Dienst entstanden, und das unterwarf die Stellung der Fragen und ihre Beantwortung deutlichen Grenzen, die nicht durch eine äußerliche Reglementierung des Worts, sondern aus dem inneren Antrieb heraus entstehen, der die ganze Bewegung des Denkens beherrscht. Wo der Beruf der Apostel, ihr Leben und Handeln endet, da hält sich auch ihr Forschen und Fragen zurück. Die Voraussetzung und wieder das Ergebnis dieser Lehrbildung war der feste Anschluß an Jesu eigenes Wort, das die Erweckung der Buße und des Glaubens begehrte und jede bloß intellektuelle Beschäftigung mit Gott ablehnte. Kein neutestamentliches Schriftstück hat dieses gemeinsame Merkmal aller verletzt und theologische Sätze entwickelt, die nichts als eine Erweiterung des Erkennens anstrebten. Das war aber unerläßlich, damit das Fundament der Gemeinde der Glaube sei.

Dafür sind gerade die Sätze, die sich am weitesten von der Erfahrung entfernen, besonders beweiskräftig, weil auch sie nie den Zusammenhang mit demjenigen Wissen verlieren, das die Gemeinde haben muß, um richtig zu handeln. Da der Hebräerbrief annimmt, Melchisedek lebe ewig und verwalte ein unvergängliches Priestertum, könnte daraus leicht eine weitgreifende Spekulation entstehen; denn was ist ein am himmlischen Ort waltender Hohepriester und warum hat Melchisedek dieses Amt? Der Gedanke bleibt aber dem praktischen Zweck des Briefs streng untertan, da er einzig das erkennbar machen will, was der Gemeinde durch das Priestertum Jesu, durch seinen Tod und durch seine Erhöhung, verliehen ist. Der Gedanke entwickelt sich nicht zu einer Spekulation über Melchisedek, sondern bleibt vollständig Christologie. Petrus spricht, indem er von der Wirksamkeit des Christus unter den Geistern im Gefängnis redet, einen Gedanken aus, der leicht zu einem großen System auswachsen konnte, weil sich an den Universalismus der Sendung Jesu, die die Lebenden und Toten umfaßt, kein geringes Interesse heftete. Der Gedanke ist aber darauf beschränkt, als dienendes Glied die Gewißheit zu stützen, daß sich die Gemeinde zuversichtlich in das Leiden ergeben dürfe, weil auch Christus gelitten und sich durch das

Leiden die Heilandsmacht erworben hat, mit der er auch die Toten berührt. Durch die Verbindung Gottes mit der menschlichen Geschichte wird Ewiges zum Grund des zeitlichen Geschehens und das hier entspringende Geheimnis berührte sowohl Paulus als Johannes tief. Allein eine Theorie über das Verhältnis der Vorbestimmung Gottes zur zeitlichen Beweglichkeit unseres Lebens gibt es im Neuen Testament nicht. Die Einheit des Christus mit Gott war das Fundament des apostolischen Glaubens, auf dem er mit allen seinen Konsequenzen stand; es gibt aber keinen neutestamentlichen Satz, der mehr anstrebte, als daß die Vollständigkeit der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater für die Gemeinde Gewißheit habe. Kein Versuch wurde unternommen, den Lebensstand des Christus zu erklären, sei es in seinem trinitarischen Verhältnis zum Vater, sei es in seiner menschlichen Gestalt.

Auf die neuere Geschichtsforschung hat die Erwägung einen großen Einfluß gewonnen, ob nicht dadurch, daß sich das ganze geistige Leben der Gemeinde unter der Herrschaft des Glaubens vollzog, der Wahrheitswert ihrer Überlieferung gefährdet sei. Es ist eine richtige psychologische Beobachtung, die uns auch das Neue Testament reichlich ermöglicht, daß jeder Glaube, welchen Inhalt er auch habe, wenn er sich nur als Gewißheit in uns befestigt hat, dem Denken weiterhin als Basis dient und die von uns geformten Schlüsse bestimmt. Das bedeute aber die Zerstörung des Denkens, da es sich nun unter dem Einfluß des Glaubens für eine produktive Macht halte, die die Wirklichkeit nicht mehr bedürfe, sondern auch mit den Gebilden der Phantasie befriedigt sei. Da den Jüngern Jesu feststehe, daß Jesus der Christus sei und als solcher verkündigt werden müsse, aber ein Christus ohne Wunder, ein gekreuzigter Christus ohne Auferstehung ihnen nicht denkbar sei, so habe Jesus auf ihrem Standpunkt folgerichtig Wunder getan und die Auferweckung empfangen, ohne daß diese Aussagen einen andern Grund bedürften als eben den Glauben der Jüngerschaft¹⁾.

Diese Theorie verwendet aber einen Glaubensbegriff, der den Jüngern immer fremd blieb und den sie sämtlich ablehnen. Einen solchen Glauben, der sich die Vollmacht zuschreibt, Jesus mit den Merkmalen seiner Sendung, z. B. mit dem Wunder und der Auferstehung auszustatten, hätten sie nicht Glauben, sondern Torheit und Sünde genannt. Denn ein solcher Glaube hätte sich

¹⁾ Diese Erwägung wurde dadurch verstärkt, daß die vorchristlichen Religiositäten für die Störung des Denkens durch den „Glauben“ Beispiele und Anleitung in Fülle boten. Der Hellenismus schuf den Mythos und die Synagoge die Legende.

vom Gottesbewußtsein völlig gelöst und geleugnet, daß der Christus nur durch Gottes Sendung kommt und nur durch Gottes Willen herrschen kann. Mit dem Gottesbewußtsein wird zugleich die Wahrheitsregel abgelehnt. Dadurch ist aber das aufgegeben, was für die Jünger das wesentliche Merkmal des Glaubens ausmacht¹⁾. Nach ihrem Urteil wäre dadurch das Grundverhältnis zwischen Gott und dem Menschen verkehrt, weil sich so der Mensch seine Religion schafft und sich Gottes Verhältnis zu ihm so denkt, wie er es wünscht, während der Glaube die Gewißheit ist, daß sich der Mensch Gott gegenüber empfangend zu verhalten habe, und deshalb an das göttliche Zeugnis und die göttliche Tat gebunden ist. Hätte die Gemeinde dies preisgegeben, so hätte sie sich von den Normen des Bußworts Jesu getrennt. Wenn nach dem Urteil des Historikers der Christus der Apostel das Gebilde ihres Glaubens ist, so darf er sich doch nicht verhüllen, daß er damit nicht das Bewußtsein der Apostel beschreibt und den Tatbestand nicht so darstellt, wie er für ihr Bewußtsein war. Er muß eine für ihre Wahrnehmung nicht vorhandene Bewußtseinsverschiebung mit in die historische Rechnung einstellen, durch die ihnen ihr Gebilde als Wirklichkeit, ihre Dichtung als Geschichte erschien. Sowie den Aposteln eine Legende als solche erkennbar war, war sie kassiert.

Der Ernst, mit dem die Darstellung des Christus der Wahrheitsregel unterworfen blieb, wird darin sichtbar, daß die Erträge der apostolischen Arbeit nicht mit ihr verwoben sind. Wie soll ein Glaube, der imstande ist, sich seinen Christus zu erschaffen, zu dieser Unterscheidung kommen, während doch sein Christus den eigenen religiösen Zustand widerspiegeln soll? Jesus hat aber nicht die Züge der Apostel erhalten und die besondere Art seines Wirkens, wie sie sich aus seiner Lage ergab, ist nicht zerstört. Soweit wir die Geschichte der Überlieferung beobachten können, bewährt sie die Aussage der Jünger, daß der Glaube seinen Grund nur in der Wahrheit haben könne. Paulus wurde durch die Kraft seines Glaubens nicht zum Schöpfer von Christuslegenden, sondern hat stets mit unverletzter Wahrhaftigkeit zwischen dem geschieden, was überliefert war, und dem, was er selber sagt. An den synoptischen Texten wird die Lage und Richtung ihrer Verfasser deutlich sichtbar; sie gibt allen Berichten Individualität, so daß sie nie nur Kopien sind. Aber ihre Vorlagen sind da, wo sie sie aufnehmen, treu erhalten, so daß es für das Christusbild gleichgültig ist, ob wir von Matthäus ausgehen oder von Lukas, obwohl jener ein Palästiner, dieser

¹⁾ 1 Kor. 15, 15. 2 Thess. 2, 10. 1 Tim. 2, 7. 1 Joh. 1, 1.

ein griechischer Pauliner war. Auch bei Johannes überwiegt der mit den Synoptikern identische Stoff über das, was man das Neue in Johannes nennen kann, weit. Eine nach Analogie des Midrasch frei waltende Legende muß der, der ihre Annahme für nötig hält, in den leeren Raum hinauflegen, der vor der uns bekannten Geschichte der Evangelien liegt. Vom historischen Gesichtspunkt aus wird es sich aber nie als wahrscheinlich darstellen, daß die Evangelienbildung in der ersten Zeit ganz anders vor sich gegangen sei als da, wo wir sie beobachten, zumal da unsere Zeugen, Paulus jedenfalls, aber Matthäus und Johannes nicht minder, in die erste Werdezeit der Kirche zurückreichen.

Die Mitwirkung der Phantasie bei der Darstellung des Christus fürchtete kein Evangelist; er versetzte sie vielmehr für sich und seine Hörer in eine lebhaftere Tätigkeit, nicht nur deshalb, weil niemand auch bei der nüchternsten Wahrhaftigkeit Vergangenes ohne Mitwirkung der Phantasie wieder erzählen kann, sondern auch deshalb, weil an diesen Erzählungen der Erzähler wie die Hörer mit ihrem Willen lebhaft beteiligt sind und die Bewegung des Willens immer dadurch erfolgt, daß unserem Verlangen ein schaubares Bild vorgehalten wird. Das Entstehen einer mit dem Christusbild sich beschäftigenden Poesie ist so alt wie die Evangelisation und wir haben in vielen evangelischen Stücken glänzende Leistungen der urchristlichen Poesie vor uns, durch die Deutlichkeit der Plastik, die den Erzählungen gegeben ist, und zugleich durch die Zartheit der Zeichnung, die das Auge dahin zu wenden weiß, wo der Wert des Vorgangs für seinen Beschauer liegt. In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom wirklichen Hergang sich entfernt. Die Größe der urchristlichen Christuspoesie entsteht aber wesentlich daraus, daß die Phantasie gleichzeitig mit der deutlichen Plastik, die sie dem Bericht über Jesus gab, einer kraftvollen Zucht unterworfen blieb, die eben darin ihren Grund hat, daß sich die Darstellung des Christus nicht vom Glauben löste, weshalb sie den Unterschied zwischen dem Mythos und der Wirklichkeit nie vergaß.

Aus der Art, wie die nach Erkenntnis strebende Arbeit getan wurde, ergibt sich, in welchem Sinn für diese Zeit von einer Dogmenbildung gesprochen werden kann. Ein Abschluß des Erkennens in befestigten Resultaten wird insofern begehrt und erreicht, als das geistige Leben der Gemeinde nicht auf der Stufe eines schwankenden Suchens steht, sondern Überzeugungen herstellt, die sich als Wahrheit sowohl im Denken als in der Lebens-

führung durchsetzen. Wir stoßen daher auf Begriffe, die der stetig vorhandene und sicher erworbene Besitz der Apostel und Gemeinden sind. Gleichzeitig bleibt aber deutlich, daß sich der Gegenstand ihres Denkens und Lehrens weit über allen Formeln hält, weshalb allen Begriffen eine große Beweglichkeit gegeben wird, da jede Formel etwas an sich hat, was sie unvollständig macht. Es verband sich dadurch das Bewußtsein, die Wahrheit zu kennen und zu sagen, mit einer nach ihr strebenden Arbeitslust, die nicht ermüdet, sondern immer wieder zum neuen Anblick der Herrlichkeit Gottes bereit ist.

Wird die organisatorische Bedeutung des Dogmas für die Gemeinde erwogen, so ist auch in dieser Hinsicht der Begriff »Dogma« für die apostolische Lehrarbeit teils anwendbar, teils nicht zutreffend. An der Erkenntnis des Christus wird die Gemeinde als Ganzes beteiligt; sie wird nicht zum besonderen Besitz einiger Bevorzugter gemacht. Das apostolische Lehren wandte sich an alle, suchte und stiftete Einverständnis und konnte auf dieses Ziel nicht verzichten, weil die Richtigkeit des Handelns und die Gesundheit der Gemeinschaft vom Zustand ihrer Erkenntnis abhängig war. Ihre Kenntnis der göttlichen Gaben diente ihr nicht nur als Schmuck, sondern war ihre unentbehrliche Ausrüstung zu ihrem Beruf und bildete selbst einen wesentlichen Teil der ihr gewährten Gabe. Weil aber deutlich blieb, daß die Einheit der Gemeinde nicht einzig oder zuerst durch die Gleichheit ihrer Begriffe entstehe, sondern tiefer begründet sei und sich in der Gemeinsamkeit ihres Glaubens herstelle, suchte die Gemeinde in der Gegenwart Gottes und der Herrschaft des Christus das, was sie vereinte, und machte aus der Christologie nicht einen Ersatz für den Christus. Darum widerstand sie auch der Versuchung, aus dem Wissen der Kirche ein Surrogat für die Erkenntnis der Einzelnen zu machen. Man wußte, daß sich diese nie nur durch Lernen und Lehren herstellen läßt, sondern aus der eigenen Geschichte der Erkennenden entsteht, daß nur das eine wirkliche Erkenntnis ist, was innerlich in uns begründet ist. Die Lehrarbeit der Gemeinde und ihre Tradition wurde daher zum Hilfsmittel, das das eigene Wahrnehmen und Urteilen in jedem anregte, unterstützte und leitete, es aber nie ersetzte. Die Bemühungen der Apostel, trotz ihres singulären Amtsgedankens, durch den sie sich als die Träger der göttlichen Offenbarung wußten, den Gemeinden und jedem Einzelnen in ihnen zu einem eigenen Urteil und zur selbständigen Gewißheit zu verhelfen, zeigen, wie erfolgreich der Gedanke abgewehrt blieb, das Dogma reiche für sich allein schon zur

Herstellung der kirchlichen Einheit aus und könne seinen Zweck anderswo suchen als darin, daß es allen zur eigenen Erkenntnis dienend hilft.

b) Der gemeinsame Kampf für die sittlichen Normen.

Dadurch, daß sich die Gemeinde mit Gott verbunden und darum allem Bösen überlegen wußte, trat sie nicht aus der Furcht Gottes in den Übermut hinüber, sondern sie sprach gleichzeitig mit einem solchen Maß von Wahrhaftigkeit die sittliche Not des Menschen und die Verflochtenheit seines verkehrten Willens mit seiner Natur und mit der Welt aus, wie es nirgends sonst geschehen ist. Sie dachte aber nicht nur an ihre Gebundenheit an die Sünde, sondern auch an die Gegenwart Gottes, dessen Vergebung ihre Sünde getilgt hat und der ihr die Hilfe für die sittliche Not und die Befreiung vom Bösen gewährt. Wir haben an den apostolischen Dokumenten diese Überzeugungen überall auf gleicher Höhe vor uns, sowohl die Sauberkeit der Gegnerschaft gegen das verkehrte Wollen als die Gewißheit des Siegs über alles, was verwerflich ist.

Weil aber die Scheidung vom Bösen aus der Verbindung mit Gott entsteht, dachte die Christenheit bei ihr nicht an eine äußerliche Verwahrung oder naturhafte Trennung, sondern hielt sich die persönliche Art der Beziehung zu Gott gegenwärtig. Das kommt in der lebhaften Mahnrede zum Ausdruck, die einen großen Teil des apostolischen Worts ausmacht. Jesu Wort, das seinen Jüngern mit verstärktem Ernst die Gefahr und Schuld des Falls vorhielt, blieb unvergessen. Es wurde deshalb zu einer wichtigen Aufgabe der Gemeinde, allen ihren Gliedern in ihrem Kampf gegen die Sünde beizustehen, zunächst durch ihre Bewahrung vor dem Fall, sodann, wenn ein solcher vorkam, durch ihre neue Aufrichtung.

Bei dieser Arbeit hat sie den Glaubensstand, der ihr das Bewußtsein gab, heilig zu sein, dadurch festgehalten, daß sie ihren Verkehr gegen alle Ängstlichkeit und alle unfrei machenden Satzungen schützt. In das Vertrauen zur vollkommenen göttlichen Gnade wurde auch der Bruder eingeschlossen, da der Herr für ihn mit derselben Vergebung, Hilfe und Leitung eintritt wie für alle¹⁾. So entstand aus der Zucht nie eine Verletzung der Freiheit, die das Fundament der Gemeinde bildet. Wir erhalten daher keine Aufzählung der Dinge, die für die Gemeinschaft unerträglich sind, keine Bannordnung, die gesetzlichen Charakter hätte, kein Beichtinstitut, das Zwang auf die Ge-

¹⁾ Röm. 14, 4.

meindeglieder legte. Der Wert, den das Geständnis für die Umkehr der Fehlenden hat, wurde ernst gewürdigt. Schon die Taufe schloß das Bekenntnis der Verschuldung ein und im Verkehr der Christen untereinander wurde es gepflegt¹⁾. Nur durch dieses wurde die Ausdehnung der Gemeinschaft auf das sittliche Gebiet möglich. Mit dem Geständnis gewann der Schuldige die Wahrhaftigkeit und ersparte sich die Häufung der Sünde durch die Lügen und die Erzeugung eines falschen Scheins. Dadurch bewährte er den Ernst seiner Reue, indem er die am Geständnis haftenden Folgen seiner Versündigung auf sich nahm, und empfing zugleich die Vergebung und die in der Gemeinschaft liegende Hilfe, da seine Verurteilung des Bösen durch das Urteil der anderen, sein Glaube an die Vergebung durch den Glauben der anderen, sein Widerstand gegen die Sünde durch die Fürbitte und Fürsorge der anderen begründet und bestätigt wurde. Die ganze Macht, die der Gemeinschaft innewohnt, wurde dadurch für das sittliche Ziel fruchtbar gemacht. Die Beichtregel der Gemeinde hatte aber nicht in der Enthüllung und Veröffentlichung der Sünde, sondern in ihrer Überwindung, nicht in der Schändung und Bestrafung des Schuldigen, sondern in seiner Befreiung ihr Ziel. Daher nahm sie dem Einzelnen das Recht und die Pflicht, seine ethischen Anliegen als seine eigenen zu behandeln, nicht ab, wies ihn vielmehr ausdrücklich an, daß er sie nur dann richtig handle, wenn er sich in voller Aufrichtigkeit und mit seinem eigenen Willen von seiner Sünde löse, und zeigte ihm die Bedingung hiefür in seinem eigenen Zutritt zum Herrn, der allein vergibt und die Seinen selbst aufrichtet und heiligt. Daher blieb der Gemeinde die Entartung der Reue zur glaubenslosen Skrupulosität unbekannt.

Mit diesen Überzeugungen war gegeben, daß die Aufnahme in die Kirche nicht unwiderruflich war. Die Verbindung mit ihr galt nicht als eine von außen her naturartig wirkende Heilsgarantie. Der Rückfall in die Sünde, der Widerruf des Glaubens, die Verhärtung gegen die Zucht der Gemeinde blieb möglich und kam vor und hatte den Abbruch der Gemeinschaft zur Folge²⁾. Daher können auch ganze Gemeinden wieder fallen. Es hing von ihrer sittlichen Haltung ab, ob sie in der Gemeinschaft mit dem Christus bleiben oder ob dieser »den Leuchter wieder entferne«³⁾.

Die Erhaltung der Zucht in der Gemeinde erfolgte zunächst dadurch, daß Gott selbst den Sündigenden richtet. Dahin ge-

¹⁾ Jak. 5, 16. 1 Joh. 1, 8—10. — ²⁾ 1 Kor. 5, 3—5. 11—13. 2 Kor. 2, 6—11. 12, 20—13, 2. 2 Thess. 3, 6. 14. 1 Tim. 1, 20. Tit. 3, 10. 11. 1 Joh. 5, 16. 17. Apok. 2, 20—23. — ³⁾ Apok. 2, 5. 1 Thess. 3, 5.

hören die Fälle, bei denen die Apostel eine Rechtsprechung üben, die das Leben des Schuldigen trifft. Der heuchelnde Ananias fiel vor Petrus tot nieder und Paulus übergab den unkeuschen Korinther dem Satan. Dabei handelten die Apostel mit demselben Machtbewußtsein, das sie auch am Glaubenden betätigten. Dem Machtbereich des Christus steht die Welt als der Machtbereich des Satans gegenüber, so daß der vom Christus und der Gemeinde Getrennte damit der Macht des Satans übergeben ist. Deshalb wurde von solchen, die sich von der Gemeinde wieder schieden, gesagt, sie seien dem Satan gefolgt¹⁾. An Zustände, die mit der Besessenheit verwandt wären, ist dabei nicht zu denken. Paulus erwartete für den Gerichteten die Zerstörung seines Leibs, ähnlich wie er mit den Versündigungen am Abendmahl das rasche Sterben vieler in Korinth zusammenbrachte²⁾. Die Geschichte Hiobs wirkt deutlich ein, der dem Satan mit dem Erfolg übergeben wird, daß ihn schwere Krankheit heimsucht. Aber auch jetzt hatte der Rechtsvollzug, soweit der Wille der Christenheit in Betracht kam, an der Gnade sein Ziel. Sie hat kein anderes Gericht zu üben als ein solches, dessen Endzweck ist, daß der Geist gerettet werde.

Wie überall, so hob aber auch hier Gottes Walten die Dienstpflicht des Menschen nicht auf, sondern zeigte ihm diese und unterstützte ihn bei ihrer Erfüllung, entband ihn aber nicht von der eigenen Tat. Daher steht neben der Erwartung, daß sich Gottes richterliches Walten an der Gemeinde offenbare, die Regel »Schafft den Bösen aus eurer Mitte fort« und es ergibt einen Vorwurf für die Gemeinde, wenn sie dem, der seine Stiefmutter zu seiner Frau gemacht hatte, die Gemeinschaft nicht verweigerte oder eine Isabel bei sich ertrug.

Daß der ganze Verkehr der Gemeinde miteinander auf der Freiheit beruhte, hat die Verwaltung der Zucht deshalb erleichtert, weil in den meisten Fällen da, wo ein sittlicher Zwiespalt entstand, der freiwillige Austritt erfolgt ist. Wenn ein Ausschluß aus der Gemeinde nötig wurde, gehörte es zu den Aufgaben der Vorsteher, diesen zu bewirken³⁾. Ein Regierungsakt des Bischofs war aber nur im Einverständnis mit der Gemeinde denkbar und erfolgreich, da der Vollzug des Urteils nur dadurch erreichbar war, daß alle den Verkehr mit dem Schuldigen aufhoben. Dies hob auch Paulus beim Urteil über den Korinther dadurch hervor, daß er, obwohl er abwesend war, doch die Korinther mit seinem Geist zur Fällung dieses Urteils versammelt heißt⁴⁾.

¹⁾ 1 Tim. 5, 15. — ²⁾ 1 Kor. 11, 30. — ³⁾ 3 Joh. 10. — ⁴⁾ 2 Thess. 3, 6. 14. 15. 1 Kor. 5, 4.

c) Die Einigung der Gemeinde in der Liebe.

An den Gemeinden wird uns ein einheitlicher Wille sichtbar, da die Briefe fortwährend ein geschlossenes »Ihr« verwenden, das die Gemeinde als fähig zum einheitlichen Handeln beschreibt. Fände sich dieses »Ihr« nur in den paulinischen Briefen, so wäre der Gedanke möglich, es sei das Merkmal der besonderen Verbundenheit, zu der Paulus die von ihm gewonnenen Gläubigen vereinte. Es liegt aber in derselben Weise im petrinischen, johanneischen und im Hebräerbrieff vor und auch die Apokalypse beschreibt die Gemeinden als moralische Einheiten. Die Zumutung, daß sie ein gemeinsames Wollen besitzen, wurde an die Gemeinden nicht nur dann gestellt, wenn ihnen der Grundriß der christlichen Ethik vorgelegt wurde, sondern auch dann, wenn konkrete Verfügungen zu treffen waren. Gilt es, die mit Berufung auf den Geist reden, zu prüfen und denen, die nicht im Geist Gottes reden, den Glauben zu versagen, so lautet die Mahnung: »Ihr« habt nicht jedem Geist zu glauben; die Gemeinde fällt das Urteil, das solchen angeblich vom Geist empfangenen Worten das Gehör versagt. Muß die Feier des Abendmahls oder die Sitte in den Versammlungen geregelt werden, so entscheiden darüber die »Ihr«. Vergeht sich ein Bruder, so trauern die »Ihr« oder sie trauern nicht; die Gemeinde setzt die Gemeinschaft mit ihm fort oder versagt sie ihm¹⁾.

Der gemeinsame Wille kam in den Gemeinden nicht durch Zwang zustande. Daß uns Sitte und Recht unentbehrlich sind, um ein gemeinsames Handeln herzustellen, wurde klar erkannt. Die Gemeinde schloß sich zur Bildung ihrer Sitte an die in der jüdischen Gemeinde bestehenden Einrichtungen an, und wenn bestimmte Vereinbarungen nötig wurden, handelte sie im Gedanken, daß sie ihre Beschlüsse in der Gemeinschaft mit dem Herrn fasse und durch ihn bei ihnen geleitet sei. So entstanden Festsetzungen von der Art wie der Beschluß der Apostel in der Heidenfrage, die für alle verbindlich waren²⁾. Aber auch bei der Gestaltung und Handhabung der Sitte blieb es das beständig festgehaltene Ziel, daß die Beteiligung aller an der Gemeinschaft durch ihre persönliche Überzeugung getragen sein muß, für die das Gesetz und die Sitte nie einen Ersatz zu schaffen vermögen. Durch einen Beschluß wie den, den man in Jerusalem in der Heidenfrage faßte, wurde der Grundsatz nicht durchbrochen, daß niemand richtig handle, wenn er nicht nach

¹⁾ 1 Joh. 4, 1. 2. 1 Kor. 11, 20 – 22. 33. 34. 5, 2. 12. 13 usf. — ²⁾ Apostg. 15, 28. 29.

seinem eigenen Gewissen verfare. Paulus hat die Regel, daß der Grieche das den Göttern Geopferte und die Dirne meiden müsse, in Korinth in Geltung gesetzt; aber es wurde dort gleichwohl noch darüber verhandelt, ob diese Regeln wirklich Geltung haben, und Paulus zitierte, um sie zu sichern, nicht eine Satzung, durch die er die Entscheidung aus der Erkenntnis des Einzelnen hinaus auf eine ihm fremde Autorität hinübergelegt hätte. Wer daraus folgert, der Beschluß habe nicht existiert, versteht die Freiheit der ersten Christenheit nicht. Ebenso unrichtig wäre die Vermutung, der Beschluß sei somit bedeutungslos geblieben. Wie die Apostel und die mit ihnen vereinigten Brüder die Sache beurteilten, das bildete für alle eine sie leitende Autorität, nicht nur um der Apostel, sondern um des Christus willen, der sie regiert. Aber niemand in der Gemeinde konnte bloß von außen her die Leitung für sein Handeln bekommen; jeder hatte seine eigene inwendige Verbundenheit mit dem Herrn, besaß darum eine eigene Verantwortlichkeit und wurde nur durch seine eigene Erkenntnis über den göttlichen Willen, dem er zu gehorchen hatte, gewiß.

So bekam die Gemeinde ihren großen Besitz: eine vollständige Gemeinschaft zusammen mit der vollen Freiheit aller. Sie war über den heimlichen oder offenen Streit zwischen dem Eigenleben und der Gemeinschaft hinausgehoben. Hier wurde jedem Einzelnen der eigene inwendige Besitz verschafft, gesichert und gestärkt, aber auch restlos für die Gemeinschaft verwandt. Das kam daher, daß sich alle im Glauben unter den Einen als ihren Herrn stellten. Da sie nur an ihn gebunden sind, sind sie gegeneinander frei, dadurch aber auch los von sich selbst und miteinander vereint. Mit dem Glauben war die Liebe da und sie hat das Vermögen, eine befreiende Gemeinschaft zu schaffen. Am gleichzeitigen Bestand der Freiheit und der Gemeinschaft wird sichtbar, daß die Gemeinde die Liebe nicht nur gebot, sondern besaß.

Die, die im römischen Staat ihr höchstes soziales Ideal haben, werfen den Aposteln vor, daß sie durch die Begründung der Gemeinschaft auf die eigene Gewißheit und die eigene Liebe der Einzelnen die Wichtigkeit des Rechts verkannt haben. Für ihre natürlichen Funktionen stellten sich aber die Gemeinden in die bestehenden staatlichen Ordnungen hinein, die völlig unbestritten blieben. In denjenigen Verhältnissen, die vom gegebenen Recht geordnet waren, z. B. in den Heimat- und Bürgerrechten, beim Kauf und Verkauf, beim Ehe- und Erbrecht, wurde dieses ohne weiteres dankbar benützt. Paulus hat die

geordneten Formen der Rechtsprechung geschickt als Mittel im Kampf für sein Leben verwandt, hat sogar das Eigentumsrecht der Besitzer an die Sklaven verteidigt und das kaiserliche Regiment als Werkzeug der göttlichen Regierung geschätzt. Auch an der besonderen Arbeit der Gemeinde, durch die sie ihre eigene neue Aufgabe erfüllt, wird kein Widerstreben gegen die Verwendung befestigter Normen sichtbar¹⁾. Es wurde aber für den Verkehr aller mit Gott und darum auch für die zwischen den Brüdern bestehende Gemeinschaft festgehalten, daß sich jeder an ihr mit persönlichem Anteil und darum mit eigener Gewißheit und eigener Liebe zu beteiligen habe, und in der dadurch begründeten freien Willensgemeinschaft aller mit allen wurde die Kraft und Gesundheit der Gemeinde gesehen.

Dieselbe Kraft der Liebe, die es der Gemeinde möglich machte, ohne den Zwang anzurufen, bei sich der Gemeinschaft Festigkeit und Vollständigkeit zu geben, hat sie fähig gemacht, auf alle und alles die sittlichen Normen mit entschlossenem Ernst anzuwenden, ohne daß sie der Neigung verfiel, die Fallenden ehrlos zu machen, die Schwachen zu schelten und auszustoßen; denn sie besaß das Vermögen, zu verzeihen, das nur die Liebe hat.

Ihre Liebe erscheint ebenso deutlich in der Rüstigkeit, mit der sie ihre Denkarbeit ohne Dogmatismus und Intellektualismus tat, nicht so, daß die Lehrbildung die anderen Funktionen absorbierte oder schwächte und die Gemeinde in eine Schule verwandelte, sei es in eine Exegetenschule, die die Schrift studiert, sei es in eine Evangelistenschule, die das Geheimnis des Christus meditiert. Wie Jesus den Verband der Jünger dazu schuf, damit sie an seiner Arbeit teilhaben, so bleibt die Kirche eine Arbeiterschaft, die Gottes Werk an der Menschheit tut. Jedem hält sie die Heilsfrage so vor, daß sie ihm persönlich gilt und seine ganze Kraft auf den Gewinn der eigenen Rettung wendet. Aber daraus wurde nie sein einziges Anliegen, weil er sein eigenes Heil nur dadurch schafft, daß er der göttlichen Gnade durch die hilfreiche Fürsorge für die anderen dient. Nicht so macht sich die Gemeinde selig, daß sie an nichts dächte als an ihr eigenes Heil, sondern so, daß sie ihren Dienst vollzieht, der sie gütig gegen alle macht. Auch die anhaltende Kraft der Hoffnung, die durch die Länge der Zeit nicht geschwächt nach

¹⁾ Apostg. 16, 37. 22, 25. 24, 10 ff. 25, 10. 1 Kor. 7, 21. Philem. Röm. 13, 1—7. Sätze wie der, daß die Gemeinde die das Wort Verwaltenden zu ernähren habe oder daß zur Erhebung einer Klage zwei Zeugen nötig seien, erhalten Gültigkeit.

der Erscheinung des Christus mit herzlicher Begehrung verlangt, floß ihr durch die Liebe zu.

Sie wird auch im Kultus der Gemeinde sichtbar. Da die Liebe zuerst Gott und dem Christus gegeben wird, hat die Gemeinde im gemeinsamen Kultus ihren höchsten Beruf. Die Dokumente machen völlig deutlich, daß ihre Gemeinschaft auch Gebetsgemeinschaft war. Dadurch bekam sie die Vollständigkeit. Die Gemeinde gewann durch jedes Erlebnis die Danksagung und sah in ihr das Mittel, durch das sie ihren ganzen Verkehr mit der Natur heilig machte, und sie begründete ihre ganze Arbeit auf das Bitten. Die Normen, die die Jünger durch das Gebet Jesu empfangen, blieben dabei in Kraft und gaben auch dem Kultus der Kirche die Regel in der Liebe Gottes. Ihr Kultus schied sich von der Liebe, wenn er Magie würde und sich mit dem Anspruch verbände, Gott der Macht des Beters zu unterwerfen. Es findet sich aber kein einziges Wort, das in den Kultus den Zauber einließe. Aber auch dann wäre der Kultus der Gemeinde lieblos, wenn sie ihn nur als eine Demonstration übe, durch die sie ihre Frömmigkeit darstellte. So bliebe ihr Gedanke und Wille auch im Gebet nur bei ihr selbst und es endete in der Selbstbetrachtung und Selbstbewunderung. Die Gemeinde rief aber ernsthaft Gott an in der Erwartung, daß ihr Dank und ihre Bitte ihm wohlgefällig sei und durch seine Gnade die Erhörung erhalte.

Weil die aus der Liebe stammenden Normen den Kultus formen, wirkte er stärkend, nicht absorbierend, auf die anderen Funktionen. Die Formel »Kultusgemeinschaft« ist für die erste Christenheit historisch unbrauchbar. Sie war nicht nur zum gemeinsamen Gebet vereint, sondern hat jedem menschlichen Anliegen gedient und für die Lebensmittel ebenso ernsthaft gesorgt wie für das Gebet. Auch die den Brüdern erwiesene Liebe bekam dadurch Kraft und Reichtum, daß auch auf sie der Opfergedanke angewendet wird¹⁾.

Wie wurde die Gemeinde von der selbstischen Sucht frei? Jesu Wort wurde von ihr bewahrt und Jesus hatte es sichtbar zu machen vermocht, daß sein Wille gut war und nicht den selbstischen Motiven gehorchte. Er hatte den guten Willen auch in seinen Jüngern erweckt. Daher bestand der Kern der Gemeinde von Anfang an aus Männern, die nicht nur von der Liebe sprachen, sondern in ihr dachten und handelten. So trat der Getaufte in eine Genossenschaft hinein, in der die Liebe der Gemeinwille war und jeden ergriff und mit sich einigte

¹⁾ Phil. 4, 18. Hebr. 13, 16.

der sich mit ihr verband. Auch in dieser Hinsicht hatte es die größte Wichtigkeit, daß sich die Gemeinde ihr Verhältnis zum Christus und zu Gott beständig durch das Kreuz Jesu verdeutlichte. Dort sah sie den selbstlosen Willen, der Gott und den Menschen alles gibt, und in ihm sah sie Gottes Gnade, der der Welt den Christus gibt, trotzdem sie ihn verwirft. Da sie an den glaubte, der für die Menschheit gestorben war, gewann sie die Freiheit vom selbstischen Motiv.

Ein Gemeinwille ist von einem gemeinsamen Empfinden begleitet. Da der Freiheitsgedanke die Gemeinschaft der Glaubenden gestaltete, können wir nicht erwarten, auf Veranstaltungen und Methoden zu stoßen, die den Zweck hätten, das Gefühl zur Gemeinsamkeit zu dressieren, und es liegt auch in der Tat in den neutestamentlichen Dokumenten nichts derartiges vor. Dennoch geht durch sie alle eine große Gemeinsamkeit des Empfindens hindurch. Lukas sagt von der ersten Gemeinde, daß sie eine starke Freude bei sich hegte, und diese kommt auch in den Briefen überall zum Ausdruck. Petrus erwartet, die Kirche Kleinasiens sei eine jubelnde Schar; Johannes leitet seine Gemeinde zur vollendeten Freude an und Paulus kann sein Werk durch den Satz beschreiben, daß er für die Gemeinde der Gehilfe ihrer Freude sei¹⁾. Daß sie aus denen bestand, die die Buße auf sich nahmen und im beständigen Widerstand gegen alles Böse fortsetzten, trug nicht eine düstere Stimmung in die Gemeinde hinein, weil sie aus der Buße keine Meditation des sittlichen Elends machte. Die Befreiung vom Bösen blieb das, was sie in der Verkündigung Jesu war: ein freudvolles Werk; denn sie hatte ihren Grund darin, daß sich Gottes Gnade dem Menschen gibt²⁾.

In allen Dokumenten ist aber die Freude mit einem tiefen, für den Schmerz offenen Ernst vereint. Die Arbeit der Gemeinde beschäftigte sie ja beständig mit der tiefsten Not des Menschen, mit den Schwierigkeiten, die ihn im sittlichen Gebiet bedrängten. Dazu kam der Kampf, in dem die Gemeinde mit ihrer Umgebung stand, und sie hat sich seine Schwere nicht durch glänzende Hoffnungen verdeckt. Darum bestand die Gemeinschaft nicht nur darin, daß die Brüder sich miteinander freuten, sondern auch darin, daß sie miteinander weinten. Die Apostelgeschichte ist kein frohlockendes Jubellied über das Große, das

¹⁾ Apostg. 2, 46. 47. 13, 52. 20, 24. 2 Kor. 1, 24. 13, 11. Röm. 15, 13. Phil. 1, 25. 4, 4. 1 Petr. 1, 8. 1 Joh. 1, 4. — ²⁾ Die düstere Buße kam erst in die Kirche hinein, als die Herrschaft Gottes aus dem Wort Jesu gestrichen und nur die Buße übrig geblieben war.

durch die Arbeit des Paulus erreicht sei, sondern bringt die Empfindung für die Schwere der Lage stark zum Ausdruck. Ihr Blick wendet sich zum sterbenden Israel zurück und geht zugleich vorwärts nach Rom im Bewußtsein, wie schwer die Aufgabe sei, die sich von dorthor vor die Christenheit stellt. Lukas empfand damit paulinisch. Für Paulus war es ein freudiger Wunsch, nach Rom zu kommen; er begründet ihn aber durch das dunkle Bild der heidnischen und jüdischen Not. Der Gedanke, daß ihm sein Aufenthalt in Rom nur Genuß bringen könnte, bleibt ganz abgewehrt; er will Frucht schaffen, da die Not des Menschen macht, daß er sein Schuldner ist. Johannes begründet die vollendete Freude dadurch, daß er der Gemeinde den Gegensatz zwischen dem Wandel im Licht und in der Finsternis erkennbar macht.

Dadurch blieb die Gemeinde für eine eudämonistische Fassung des Seligkeitsgedankens verschlossen. Sie ließ einen Willen, der nur Glück begehrt, nicht zu, sondern machte sich für den Schmerz offen. Ihre Fähigkeit, zugleich die Freude und den Schmerz zu haben, schuf sie sich dadurch, daß sie dem Gefühl nicht die Herrschaft über sich einräumte. Nie wird der Affekt, sei er Freude oder Schmerz, zum Selbstzweck, bei dem die Beschauung verweilt. Nicht einmal die starken Empfindungen, die sich mit den pneumatischen Vorgängen verbanden, dürfen sich ans Licht drängen. Denn nie verlegte die Gemeinde das Ziel ihrer Frömmigkeit in ihre eigenen Zustände, sondern sah es über sich in der Verherrlichung dessen, dem sie diente. Darum hielt sie sich über ihren Stimmungen, freute sich, als freute sie sich nicht, weinte, als weinte sie nicht¹⁾. Denn sie hatte das Werk des Herrn zu tun. Ob sie es mit Freuden oder mit Schmerzen ausführe, war nicht ihr wichtigstes Anliegen. Diese kraftvolle Beherrschung des Empfindens gehört mit zur inneren Gemeinsamkeit, die zum Merkmal der Gemeinde wird. Ihr galt der Wille als der für die Frömmigkeit entscheidende Vorgang und ihr Wille war nicht der selbstische, sondern die Liebe, die Gottes guten Willen will.

d) Die gemeinsame Hoffnung.

Dem Wort Jesu treu bewahrte die Gemeinde bis an den Schluß der apostolischen Zeit die ihm von ihr gegebene Weissagung. Nur dadurch erhielt das Zukunftsbild der Gemeinde über das hinaus, was schon in den Worten Jesu enthalten war, eine wesentliche Erweiterung, daß bei Paulus und Johannes vor der

¹⁾ 1 Kor. 7, 30.

Ankunft des Christus die Herrschaft des Antichrists steht, wodurch auch das Zukunftsbild die Tiefe des Gegensatzes darstellt, der zwischen der Welt und Gott, zwischen der Sünde und der Herrschaft Gottes besteht. Dadurch war einer sentimental, eudämonistischen Ausnützung der Hoffnung, die nur Freude aus ihr schöpfen will, widerstanden und der Ungeduld, die nicht warten mochte, gewehrt. Ebenso bestimmt war aber dadurch die Preisgabe der Hoffnung abgewiesen, die schon mit dem erreichten religiösen Erfolg zufrieden wäre und das Verlangen nicht mehr über die Gegenwart erhöhe. Da der schwerste Kampf erst noch kam, hatten Illusionen über den Erfolg, den die Kirche schon erreicht habe oder durch ihre weiteren Fortschritte noch erreichen werde, keinen Raum. Dadurch wurde aber die frohe und gläubige Aneignung der Verheißung, die durch sie die Gewißheit des Heils gewinnt, nicht gehemmt. Weder bei Paulus noch bei Johannes läßt sich eine solche Wirkung des Antichristgedankens beobachten. Dieser zunächst auffallende Tatbestand findet seine Erklärung dadurch, daß die Gemeinde bei ihrer ganzen Hoffnung nicht nur an ihr eigenes Glück und die Erfüllung ihrer Wünsche, sondern an Gottes große Sache dachte, der alle Kräfte der Bosheit widerstehen. Kommen diese zuerst zur Entfaltung, so wird dadurch die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit nicht zweifelhaft.

In den folgenden Generationen haben sich an die Hoffnung der ersten Gemeinde schädliche Wirkungen geheftet, weil sie sich, da sie die apostolische Hoffnung nicht mehr besaßen und deshalb zwischen sich und dem Neuen Testament einen Zwiespalt empfanden, zum Teil auf gewaltsame Nachbildungen der apostolischen Erwartungen einließen. Wird dagegen die neutestamentliche Gemeinde für sich betrachtet, so läßt sich schwerlich zeigen, daß aus ihrer Hoffnung abnorme Ergebnisse entstanden seien¹⁾.

Paulus stärkte mit ihr seine vorwärtsdrängende Arbeitsfreudigkeit. Weil der Herr nahe ist, strebte er bis nach Spanien und bis zum Kaiser und hatte an seinem großen griechischen Arbeitsfeld noch nicht genug. Das wäre dann eine abnorme Wirkung der Hoffnung, wenn die Ausbreitung seiner Arbeit ihre Vertiefung gehindert hätte, wenn er z. B. mit einer lärmenden Ankündigung der nahen Parusie durch die Welt gezogen wäre. Paulus hat aber der innerlichen Seite seiner Arbeit, die in das personhafte

¹⁾ Die gnostischen Entartungen entstanden nicht aus einer Überreizung der Hoffnung; sie stehen im Gegenteil damit in Zusammenhang, daß die Hoffnung den Späteren unerreichbar wurde und deshalb schon die Gegenwart den absoluten Aussagen der christlichen Botschaft genügen sollte.

Leben der Einzelnen hineinwirkt, die größte Sorgfalt gewidmet. Von Künsteleien und Gewaltsamkeiten blieb er frei. Bei Jakobus ist die Achtsamkeit auf die ethischen Anliegen durch seine Überzeugung gestützt, daß der Herr schon »vor der Türe stehe«. Aber die Aufmerksamkeit auf den ethischen Vorgang gab dem Wort des Jakobus seine unvergleichliche Fruchtbarkeit. In der johanneischen Fassung des Christentums entsteht aus der weltgeschichtlichen Betrachtung, die sich den absoluten Gegensatz zwischen Gott und der Welt verdeutlicht und seine Lösung in der nahen Offenbarung des Christus sieht, eine gewisse Abwendung vom Werk, da Johannes nicht von der Missionsarbeit der Christenheit und noch weniger von ihrer Beteiligung am Kulturwerk spricht. Doch hat der johanneische Gedanke dieselbe Beschränkung auch in seinem Evangelium, wo nicht von einem Überwiegen der Hoffnung über alle anderen Funktionen gesprochen werden kann, vielmehr der auf Christus gestellte Glaube als herrschendes Motiv den ganzen Gedankengang formt. Die Abwendung von konkreten Pflichtformeln beruht somit bei Johannes jedenfalls nicht einzig auf dem eschatologischen Gedankengang und er hat das, was in dieser Hinsicht vielleicht unterblieb, dadurch reichlich ersetzt, daß er diejenige Gestalt des Willens, die alles fruchtbare Wirken bedingt, die Liebe, mit einer Kraft nicht nur beschrieben, sondern begründet hat, die ihn für immer zu einem der größten Lehrer richtiger Tat gemacht hat.

4.

Die Unterschiede in der Kirche.**a) Das für die Gemeinden geschaffene Amt.**

Die Gemeinde teilte sich zunächst nach dem jüdischen Vorbild in die Alten und in die Jungen; auf jenen lag die Fürsorge für die Gemeinde mit Wort und Tat¹⁾. Da aber jede Gemeinde, die ernste Arbeit leisten will, Männer braucht, die für sie zu handeln vermögen, verschaffte sie sich das Amt, das durch die Wahl und Beauftragung mit bestimmten Funktionen entsteht. Der einzige Bericht, der sich auf die Entstehung des Amts bezieht, ist der des Lukas über die Einsetzung der Armenpfleger in Jerusalem²⁾. Er zeigt deutlich, daß das Amt als Dienst verstanden wurde, nicht als Herrschaft, weshalb es so gestaltet wurde, wie es dem Zweck der Gemeinde entsprach. Von einem göttlichen Recht oder einem Gebot Jesu, das das Amt so und

¹⁾ Apostg. 5, 6. 11, 30. 15, 2. 1 Petr. 5, 1—5. 1. Tim. 5, 1. 17. 19. —

²⁾ Apostg. 6, 1—6.

nicht anders ordnete, sprechen bei Lukas die Apostel nicht; sie handeln in der Überzeugung, daß die Gemeinde die Vollmacht und die Pflicht habe, ihre Verhältnisse so zu ordnen, wie es für die Erfüllung ihrer Aufgabe dienlich sei. Auch bei der Bestellung der Ämter war die Gemeinde durch die Gewißheit getragen, daß sie mit Gott handle. Darum verband sich mit ihr ein Ordinationsakt, der als vor Gott gültig und kraftvoll gedacht wurde¹⁾. Bedeutsam war die Teilung des Amts in die beiden Stufen des Episkopats und des Diakonats, von denen das eine für das innere, das andere für das äußere Wohl der Gemeinde sorgte²⁾. Durch die Einrichtung des unteren Amts wurde der verschiedene Wert der beiden Arbeitszweige deutlich ausgeprägt und im Urteil der Gemeinden befestigt. Das Amt des Bischofs soll von den äußeren Anliegen entlastet sein, damit er für den höchsten Beruf der Gemeinde seine ganze Kraft einsetze.

Die spätere Geschichte der Kirche legt den Gedanken nahe, daß die Bildung des Amts in der Verwaltung der Sakramente ihren Ausgangspunkt habe, weil sich später vom Sakrament aus besonders kräftig heilige Satzungen entwickeln und seine Verwaltung zum wesentlichen Merkmal der Ämter wird. Das Neue Testament gibt aber keine hieherweisende Angabe und in der späteren Rechtsbildung kam ein der ersten Zeit fremder Sakramentsbegriff zur Geltung. Die Apostel erscheinen nicht als die besonders bevorrechteten Täufer; ebenso wird im Bericht des Paulus über das Abendmahl der Korinther das dortige Amt nicht sichtbar³⁾. In den Angaben der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe über das Amt verbinden sich mit diesem nirgends Satzungen über die Sakramentsfeier. Bei der Taufe wie beim Abendmahl wendet sich die Gemeinde einzig zum Herrn, weshalb dem äußerlichen Bestandteil der Feier nicht für sich allein Wichtigkeit zukommt. Daher lag in der Sakramentsfeier keine besondere Veranlassung zur Gründung des Amts. Die Taufe erforderte nicht einen besonderen Täufer, da sie durch den Namen des Christus heilsam wird, nicht durch den Taufenden. Das Bedürfnis nach dem Amt entstand vielmehr da, wo der Mann mit seinem eigenen geistigen Besitz, mit seiner Weisheit und Liebe für alle zu handeln berufen war. Bei solchen Handlungen war es nicht gleichgültig, wer den Dienst ausrichtete, sondern der für ihn zu Berufende wurde mit Sorgfalt ausgewählt und die

¹⁾ Apostg. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. — ²⁾ Röm. 16, 1. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 1—13. — ³⁾ Das Diakonat ist durch Röm. 16, 1 auch für die damalige korinthische Gemeinde gesichert; es hat aber keine Wahrscheinlichkeit, daß es jemals ein Diakonat ohne Episkopat gab.

Wahl auch nicht von Fall zu Fall wiederholt, sondern zu einem bleibenden Auftrag gemacht.

Es entspricht auch nicht dem die Gemeinde bestimmenden Grundwillen, bei der Gründung des Amts ausschließlich oder zuerst an das Gemeindevermögen zu denken, dessen geordnete Verwaltung die Einsetzung von Amtsträgern erfordert habe. Allerdings hat sich sicher auch an dieser Stelle das Bedürfnis nach dem Amt, ohne das keine einträchtige und leistungsfähige Gemeinde entstehen kann, rasch und deutlich gezeigt und die Bedeutung, die eine einwandsfreie, klare Geldverwaltung für das Vertrauen und den Frieden der Gemeinde hat, wurde von den Aposteln nicht übersehen. Sie haben aber dem Gemeindevermögen immer nur die untergeordnete Bedeutung zuerkannt, ein Mittel zu sein, das für die wirklich wertvollen Zwecke verwendet wird. Ihr großes, wesentliches Hauptgut war das Wort, und Lukas sagt ausdrücklich, daß das Amt für die Verwaltung 'des Worts' entstanden sei, das Diakonat dazu, um die zum Wort berufenen Männer für dasselbe frei zu machen, demgemäß auch das Episkopat dazu, damit die zur Verwaltung des Worts befähigten jederzeit zum Dienst der Gemeinde bereit und bei ihrer Arbeit durch eine ausdrücklich ihnen erteilte Autorität unterstützt seien.

Die innere Formation des Amts wurde durch dieselben Gesichtspunkte hergestellt, die das Verhalten der Apostel leiteten. Weil die ganze Gemeinde von Gottes Regierung umfaßt ist und den Christus bei sich hat, wird auch ihr Amt nicht auf einen von Gott abgelösten Gedankengang gegründet, sondern als von Gott gewollt und gebraucht anerkannt. Das Verhältnis zum Amtsträger wird somit religiös¹⁾. Gottes Regierung wird durch ihn an der Gemeinde und an der Welt wirksam und Gottes Wort durch ihn den Glaubenden, wie den zur Buße Aufgeforderten gesagt. Das gibt dem Amt seine Größe.

Damit ist der andere Gedanke untrennbar verbunden, daß das Amt die Gemeinde nicht herabsetzen und ihre Tätigkeit nicht hindern soll. Es wird also nicht als Herrschaft im Sinn des heidnischen Regententums ausgeübt. Der Auftrag, den das Amt hat, und der Beruf, den die Gemeinde hat, treten nicht als ein Gegensatz gegeneinander, sondern kommen gleichzeitig durch ein einträchtiges Zusammenwirken zur Ausführung. Die Pflicht des Bischofs, für das richtige Wort zu sorgen, macht darum die Gemeinde nicht stumm; sie behält das Wort zu freier Aussprache. Die Missionspflicht ruht nicht einzig auf dem Amtsträger, sondern jeder Glaubende ist an ihr beteiligt, wie ihm seine Erleb-

¹⁾ 1 Kor. 3, 9. Hebr. 13, 17.

nisse hiezu die Gelegenheit geben¹⁾. Das Herabsinken der Gemeinde in die Passivität mit dem Trost, daß der Amtsträger zur Arbeit bestellt sei, konnte erst entstehen, als die Gemeinde für sich selbst auf den Anteil an Gottes Geist verzichtete und aus der Sendung Jesu den Christusgedanken auslöschte. Solange er ernsthaft als der Herr aller geglaubt ward, entstand aus der Verbundenheit mit ihm die Dienstpflicht für alle, und solange der Geist als die allen gegebene Gabe galt, nahmen alle nicht nur empfangend, sondern auch gebend und tätig am Werk der Gemeinde teil.

Darum war in der apostolischen Zeit mit dem Auftrag, der dem Amt gegeben wird, keine beschränkende Wirkung verbunden, die den Amtsträger ausschließlich für diese Funktion, diese Funktion ausschließlich für den Amtsträger vorbehielt. Damit, daß der Diakon zunächst für die ihm überwiesenen Anliegen zu sorgen hatte, war ihm das Wort nicht entzogen, sondern er blieb auch als Diakon im vollen Genuß seines Christenrechts, das er jetzt mit besonderer Wirkung ausüben konnte, weil er durch die Einsetzung in sein Amt als ein tüchtiges Glied der Gemeinde ausgezeichnet war²⁾.

Es ist schwerer, eine mit freier Beweglichkeit ausgestattete Gemeinde zu leiten als eine solche, die durch Rechtssätze und eine feste Sitte gebunden ist. Auf diese Schwierigkeiten machen die Dokumente nicht selten aufmerksam³⁾. Daraus entsteht aber nie der Gedanke, daß die Amtsführung dadurch erleichtert werden könnte, daß die Gemeinde entmündigt und in die Passivität zurückgedrängt wird; denn dadurch würde die Wahrhaftigkeit und die Liebe aus der Gemeinde entfernt. Es wird darum festgehalten, daß die Bestellung der Ämter mit ihren verschiedenen Funktionen die Einheit der Gemeinde nicht brechen, sondern stärken soll. Es ist merkwürdig, wie ausschließlich die Dokumente die Gemeinde als eine Einheit anreden, obwohl man erwarten könnte, daß es zur Erörterung komme, wie ihre Zustände durch das Verhalten ihrer verschiedenen Glieder hervorgebracht seien und wie die ihnen erteilten Befehle durch das Zusammenwirken ihrer Organe auszuführen seien. Aber der Gedanke der Schreiber wendet sich nie nach dieser Seite; sie sprechen in der Voraussetzung, die Gemeinde finde in dieser Hinsicht ihren Weg leicht, und sehen ihre Aufgabe darin, daß sie in ihrer Gesamtheit den klaren Blick für ihre Pflicht erhalte. Ohne dies wäre das Amt

¹⁾ Kol. 3, 16. 1 Tim. 2, 8. 2 Tim. 2, 2. 1 Petr. 3, 15. — ²⁾ Apostg. 6, 8. 8, 5. — ³⁾ 1 Kor. 16, 15. 16. 1 Thess. 5, 12. 13. 1 Petr. 5, 5. Hebr. 13, 17. 1. Tim. 4, 12. Tit. 2, 15.

bloß auf den Zwang und die Beeinflussung von außen her angewiesen, wodurch das Ziel der Gemeinde unerreichbar wird.

Die Uneigennützigkeit des Amts bewährt sich auch darin, daß es unbesoldet ist. Der für die Gemeinde Arbeitende hat freilich das Recht, von ihr zu empfangen, was er bedarf, und Undankbarkeit der Gemeinde in dieser Beziehung wäre eine Verhöhnung Gottes¹⁾. Als aber die gnostischen Lehrer sich ihre religiösen Leistungen bezahlen ließen, sah Paulus darin einen tiefen Fall²⁾, da er fürchtete, nun sei die Verunreinigung der Arbeit durch selbstische Motive nicht mehr abzuwehren und die Unvergleichlichkeit der göttlichen Gabe mit den natürlichen Gütern werde verdunkelt.

Durch diese Verfassung bekam die Gemeinde für alle ihre Aufgaben eine große Beweglichkeit. Sie bestimmte die Mittel, durch die sie ihr Ziel in besonderen Verhältnissen erreichen konnte, nicht nach einer fixierten Regel, sondern durch die verständige Erwägung der Lage von Fall zu Fall. Auch in der Gestaltung des Amts im Verhältnis zur Gemeinde wird sichtbar, daß sie unter der Liebesregel Jesu stand. Ihre Verfassung beruhte darauf, daß auf alle Selbsterhöhung durch die Erniedrigung der anderen verzichtet und mit dem Einsatz der ganzen Kraft das Wohl aller erstrebt wurde.

Von den Verwaltern des Gemeindeamts unterschieden sich die Pneumatiker dadurch, daß diese durch ein Erlebnis, das vom menschlichen Entschluß unabhängig blieb, aus der Gemeinde ausgesondert wurden. Prophetie entstand nicht durch Wahl und Ordination; hier haftete die Autorität unmittelbar an Gottes Gabe, die das inwendige Erleben des Propheten bestimmte. Darum wurde nicht auf einen Zwist zwischen den Pneumatikern und den Verwaltern des Gemeindeamts gerechnet, da ja ein Gegensatz gegen die Pneumatiker einen Streit gegen den Geist und gegen Gott ergäbe und ein Gegensatz gegen die Bischöfe die Gemeinde spaltete. Der Bischof kann nur wünschen, daß sich die Gaben des Geistes in der Gemeinde reichlich zeigen, und seine eigene Arbeit findet ihr Ziel um so sicherer, je reicher die Gemeinde an Pneumatikern ist. Nur die Einmischung einer selbstischen Sucht, die den falschen Herrschaftsgedanken herbeiführt, machte in Korinth die Pneumatiker zur Gefahr für die Gemeinde und bewirkte später, daß sich der Bischof gegen den Propheten wandte³⁾. Hefteten sich enthusiastische Vorstellungen an die pneumatischen Vorgänge, dann freilich war die Spannung

¹⁾ 1 Kor. 9, 4—14. Gal. 6, 6. 7. — ²⁾ 1 Tim. 6, 5—10. — ³⁾ 2 Kor. 11, 20. 1 Tim. 3, 1. Tit. 1, 11. 1 Petr. 5, 3.

zwischen den Pneumatikern und den Trägern des Worts, darum auch den Trägern des Amts, das zuerst an der Erhaltung des Worts beteiligt war, unvermeidlich. Denn die Überwältigung des bewußten Lebens durch die Mantik widersprach seiner Erhaltung und Stärkung durch den mit freier Liebe Gott dargebrachten Gehorsam und Glauben. Daher kam der Kampf der Apostel gegen den gnostischen »Geist«.

Auch im Verhältnis zu den Pneumatikern wurde die Gleichheit in der Gemeinde dadurch gewahrt, daß sie zur Prüfung und Sichtung der prophetischen Worte verpflichtet wurde¹⁾. Hat der Prophet den Geist, so hat ihn die Gemeinde auch, und wie sie Gott in ihm ehrt, so ehrt er ihn an ihr. Es zeigt sich an dieser Stelle besonders lehrreich, wie fremd der ersten Gemeinde ein egoistisch gefaßter Autoritätsbegriff gewesen ist. Die Gemeinde wird vielmehr nachdrücklich daran erinnert, daß sich eine Versuchung an die starke Erhebung des Selbstbewußtseins hefte, die das prophetische Erlebnis begleitet, woraus leicht tiefe Zerrüttungen des inneren Lebens entstehen. Es ist daher viel von falschen Propheten die Rede. Die Warnung vor ihnen stellt Matthäus schon zur Bergpredigt, rechnet sie also zu den grundlegenden Worten Jesu, die zur Beleuchtung der Jüngerpflicht ebenso wesentlich gehören wie die Warnung vor dem wertlosen Glauben oder dem bloßen Hören seines Worts, und die gnostische Bewegung schuf zahlreiche Vorgänge, die Paulus und Johannes als Pseudoprophetie beurteilten²⁾. Die Neigung zur Überhebung, die am Gemeinschaftsgefühl mit Gott entstehen kann, wurde besonders gefährlich, wenn es sich zum Bewußtsein der Aussonderung zum prophetischen Beruf steigerte. Die Grenze zwischen der künstlichen Erregung und dem echten Impuls, zwischen der Nachahmung und dem Erlebnis, zwischen den selbstischen Wünschen und dem sich hingebenden Horchen auf die göttliche Weisung war leicht überschritten und blieb nur dann unversehrt, wenn ein von Grund aus lauterer Wille in einem reinen Glaubensstand den Propheten inwendig leitete. Auch ihm galt die Bedingung, die Paulus vom Amtsträger verlangt, daß er das Geheimnis des Glaubens in einem reinen Gewissen habe³⁾.

Vom Amtsträger wurde nicht verlangt, daß er Pneumatiker sei. Denn die Gaben und Kräfte, die diesem gewährt waren, dienten besonderen Zwecken und hatten eine begrenzte Art

¹⁾ 1 Thess. 5, 19—21. 1 Kor. 12, 10. 14, 29—33. 1 Joh. 4, 1—3. — ²⁾ Mat. 7, 15—20. 1 Joh. 4, 1. Apok. 2, 20. 2 Kor. 12, 1—9. — ³⁾ 1 Tim. 3, 9; vgl. Röm. 12, 7.

an sich; sie gehören nicht an sich zum Christenstand. Dadurch traten sie zwar nach der einen Seite über die beständig zu vollziehenden Funktionen empor, so daß auch Paulus hier eine Art Rangordnung durchführte, bei der er die zur Regierung der Gemeinde Befähigten an das Ende der Reihe stellte¹⁾. Das war aber kein Verstoß gegen den Satz, daß die Gemeinde vor allem die Anleitung zu denjenigen Tätigkeiten bedürfe, aus denen der Christenstand aller besteht. Darum wurden ihre Amtsträger aus den Christen gewählt, nicht aus denen, die ihr eine besondere Offenbarung brachten. Sodann waren diese Gaben nicht beständig vorhanden. Es wurde allerdings vom Propheten erwartet, daß er, wenn er einmal prophetische Erleuchtung empfangen habe, solche auch später wieder empfangen werde. Der Prophetenname heftete sich an die Person, nicht bloß an einzelne Vorgänge, in Übereinstimmung damit, daß das Wirken des Geistes auf das bewußte, persönliche Leben seines Empfängers bezogen wurde. Allein die Freiheit des göttlichen Willens wurde stets vorbehalten und die Vorstellung war nicht vorhanden, daß das Charisma aus einer ununterbrochenen Reihe gleichartiger Ereignisse bestehe. Vom Propheten wurde nicht vorausgesetzt, daß alles, was er sage, Weissagung sei; jetzt bewegte ihn der Geist, dann aber nicht. Wer die Gabe der Heilungen empfing, hatte damit nicht das Vermögen, immer und überall zu heilen. Jetzt war es ihm gewährt, Hilfe zu bringen, ein anderes Mal nicht. Zur Leitung der Gemeinde war aber das erforderlich, was ihren stetigen Besitz und ihre beharrliche Arbeit ausmachte.

b) Die Entsagenden.

Eine andere Gruppe, die sich in der Gemeinde durch besondere Handlungen auszeichnete, waren die Entsagenden, die nach der Übergabe des Vermögens an die Gemeinde in freiwilliger Armut lebten oder auf die Ehe verzichteten²⁾. Daran hefteten sich aber in der apostolischen Zeit keine Rechte, durch die die Entsagenden über die Gemeinde erhöht wurden. Daß dem, der der Gemeinde seinen Besitz übergab, dafür gedankt wurde und seine Gabe ihm unvergessen blieb, war selbstverständlich. Er hatte aber nichts weiter von der Gemeinde zu fordern; es gehörte vielmehr zu seinem Entschluß, daß er von nun an durch seine Arbeit lebe und nicht etwa nun seinerseits auf die Wohltat der Gemeinde rechne³⁾. Auch den, der die Ehe

¹⁾ 1 Kor. 12, 28. Röm. 12, 7. 8. — ²⁾ Apost. 4, 34—5, 5. 1 Kor. 7. Mat. 19, 12. — ³⁾ Der in der richtigen Weise Entsagende „ist arm und macht viele reich“, 2 Kor. 6, 10.

meidet, wird die Gemeinde ehren wie jeden, der sich mit Ernst vom Bösen löst.

An der Schätzung der Entsagung läßt sich beobachten, daß der Verdienstgedanke vollständig aus der Gemeinde entfernt war. Für jedes Opfer, das die Buße und die Liebe bringen will, wurde die Bahn frei gemacht. Das Begehren nach einer gleichförmigen Mittelmäßigkeit der Lebensführung war nicht vorhanden und darum wurde auch eine kühne Tat, die nicht von anderen, vollends nicht von allen nachgeahmt werden konnte, nach ihrem individuellen Recht geehrt und die Freiheitsregel ernsthaft gehandhabt. Dadurch kam aber die Einheit der Gemeinde nicht in Gefahr. Für Besitzlose und für Besitzende, Ehelose und Verheirathete galt dieselbe Grundregel, daß sie im Christus ihre Verbundenheit mit Gott haben und diese im Glauben an ihn besteht. Daraus ergab sich die Regel, die für jeden Einzelnen die Benützung der natürlichen Güter ordnete: was ihm den geschlossenen und im Werk fruchtbar gemachten Glaubensstand stärkte oder hemmte, das wurde ihm zum Gut oder zum Übel. So ist es gekommen, daß das Geschlecht, das mit einem so völligen Gehorsam wie kein zweites Jesu Wort an den reichen Jüngling und sein Lob für die Gott alles opfernde Witwe hörte, dennoch keine asketische Regel erzeugte¹⁾ und den Verzicht auf die Ehe mit den nationalen und sozialen Unterschieden, mit dem Judentum oder dem Griechentum, der Knechtschaft oder dem Bürgerrecht, unter die Freiheitsregel stellte²⁾.

Die Abwesenheit einer am Verdienstbegriff orientierten Verehrung für die Entsagenden hat verhindert, daß sie als besonderer Stand neben die übrige Gemeinde oder über sie hinauf gestellt worden sind. Eine solche Organisation wird nirgends sichtbar³⁾. Dagegen war dadurch nicht ausgeschlossen, daß ihr Einfluß auf die Gesamtheit tief ging. Ereignisse wie die fingierte Entsagung des Ananias belegen ihn anschaulich und zeigen wieder, was schon an den Pneumatikern zu beobachten war, daß die Mannigfaltigkeit der religiösen Bildungen, die in der Gemeinde bestanden, ihr eine große Aufgabe stellte, die nur durch die Anspannung aller ethischen Kräfte zu lösen war. Die Fiktionen und Imitationen drängen sich vor; die Wahrhaftigkeit zu schirmen wird eine ernste Pflicht. Die wohltätige Wirkung, die von den Entsagenden der Gesamtheit zufließt, bestand darin, daß sie allen

¹⁾ Nicht einmal für den Kreis der Apostel gab es ein asketisches Gesetz, 1 Kor. 9, 5. 6. — ²⁾ 1 Kor. 7, 17—24. 29—31. — ³⁾ Der Deutung von 1 Kor. 7, 25—38, die dort in den Mädchen und den sie Heiratenden Asketen findet, trete ich nicht bei.

einen befreienden, die Fähigkeit zum Verzicht stärkenden Antrieb vermittelten. Auf die draußen Stehenden wirkte der Mut zur Entsagung, den die Gemeinde betätigte, abschreckend, soweit sie sinnlich gebunden waren. Daß in der Gemeinde Jerusalems die Armen in solcher Zahl überwogen, steht mit ihrer Opferwilligkeit schwerlich deshalb in Zusammenhang, weil sie die Vermögensverhältnisse der Gemeinde zerrüttet hätte, eher deshalb, weil sich die Reichen davor scheuten, in eine Gemeinde zu treten, die den Reichtum als eine Gefahr und nicht als ein Glück ansah.

Die Hoffnung auf die Erscheinung des Christus hat den Eifer für die Entsagung gestärkt; auch die Ausführung des Paulus über die Ehelosigkeit macht dies sichtbar. Die Bewegung wird aber in derselben Weise mißdeutet wie Jesu Bußruf¹⁾, wenn sie als die pessimistische Kehrseite der Eschatologie, als Verachtung der Gegenwart und ihrer Güter wegen der bevorstehenden Veränderung der Welt aufgefaßt wird. Die Hoffnung der Apostel hat die Bedeutung der Gegenwart für sie gehoben, nicht gemindert und Tätigkeit erzeugt; nicht Apathie und Passivität. Die Gemeinde versank nicht in ein mißmutiges Warten auf das Ende, da die Zeit jetzt böse sei. Daß sie in der Beurteilung der Geschlechtslust und des Eigentums diesen Trieben entschlossen widerstand, war darin begründet, daß sie sich die mit ihnen verbundenen sittlichen Notstände deutlich machte. Ihre Entsagung steht mit ihrem Bußwort in Verbindung. Das ist auch durch die Überlieferung der asketischen Sentenzen Jesu gesichert, die alle mit dem Bußgedanken verbunden sind. Die Lebendigkeit der Hoffnung gab der Abwehr des Bösen Kraft und erleichterte den Verzicht auf die irdischen Güter in derselben Weise, wie sie alle Leistungen der Gemeinde stärkt.

c) Die Märtyrer.

Neben das, was sich über die Stellung der Entsagenden in der Gemeinde beobachten läßt, stellt sich einheitlich ihr Urteil über die Märtyrer. Das Verlangen nach dem freien Sterben um Jesu willen, durch das sich die Liebe zu Gott vollendet, kommt stark ans Licht und sein Wert steigt, wenn es mit einer öffentlichen Bezeugung des königlichen Rechts Jesu verbunden ist, die die Hörer zur Entscheidung drängt. Den, der diesen Beruf erfüllt, ehrt der Herr und die Gemeinde²⁾. Daraus entstanden aber nicht zwei Klassen von Christen: Märtyrer und gewöhn-

¹⁾ Vgl. Gesch. des Christus S. 220. — ²⁾ Apostg. 7. Apok. 2, 13. Joh. 21, 19; vgl. Phil. 2, 30.

liche Christen. Die Glaubenden leben dem Herrn, wie sie ihm sterben, und die während ihres Lebens ihm getane Arbeit wird nicht unter das Bekenntnis herabgesetzt, das durch den Tod besiegelt wird. Die Gemeinde bat nicht um die Vollendung des Petrus durch das Martyrium, sondern um seine Befreiung und Paulus galt als das auserwählte Werkzeug Jesu nicht, weil er enthauptet wurde, sondern weil er zum Lehrer für die Völker wurde. Nie mischt sich in das Verlangen nach dem Tod die Erwägung, das Martyrium sei die beste Garantie des Heils; es beruht nicht auf der Entwertung des Lebens, verbindet sich vielmehr mit einer starken Empfindung für die Schwere des Tods. Diese Bestimmt nicht nur den Bericht über die Kreuzigung Jesu, sondern tritt auch im Vorblick der Jünger auf ihr Martyrium ans Licht. Paulus stellt sich und seinen Freunden im Blick auf seine Hinrichtung den höchsten Glaubensgrund vor die Seele, um an ihm die ruhige Festigkeit zu gewinnen. Daher werden auch alle Mittel zur Verteidigung des Lebens, soweit sie mit unverletztem Gewissen verwendet werden können, mit Umsicht benützt.

Auch an diesem Tatbestand wird der vollendete Glaube sichtbar, der die Gemeinde in allen ihren Urteilen leitete. Wäre ihr Glaube unsicher, so hätte er das Martyrium als ein wertvolles Zeichen geschätzt, das den Empfang des Heils verbürge. Eine solche Achtsamkeit auf die Todesstunde gab es aber in der neutestamentlichen Frömmigkeit nicht, da sie den Glauben nicht an einzelnen Zeichen gewann, die ihr die Gewißheit der göttlichen Gnade verschaffen sollten. Diese gewann sie am Christus, und weil sie durch ihn den Glauben besaß, hatte sie auch die Pflicht und das Vermögen, für ihn zu sterben, weil sie ihn nicht verleugnen kann. Sie begründete aber den Glauben nicht erst durch besondere Erfahrungen im Moment des Tods, sondern hatte ihre zum Sterben bereite Freudigkeit deshalb, weil sie Glauben hatte und ihn bis zum Schluß bewahrte.

d) Jüdisches und griechisches Christentum.

Da das Urteil Jesu über das Judentum die Regel blieb, der das von den Jüngern an die Juden gerichtete Bußwort gehorchte, hielt es ihnen nicht nur ihre Feindschaft gegen Jesus, sondern zuerst ihren Widerspruch gegen die ihnen selbst gegebene Bezeugung Gottes als Sünde vor. Sie widersetzen sich durch die Verwerfung Jesu dem göttlichen Werk, das ihrer Gemeinde das Dasein gab, bekämpfen den ihnen verheißenen Christus und verweigern der ihnen gegebenen Schrift den Glauben, brechen

das ihnen gegebene Gesetz und zerstören selbst den Bestand des heiligen Volks, der durch Gottes frühere Offenbarung geschaffen war. Mit dieser Haltung des Bußrufs war aber von der Christenheit verlangt, daß sie ihre Gemeinschaft mit der Frömmigkeit des Volkes deutlich wahrnehmbar machte und beständig pflegte. Sie gehorchte dieser Pflicht dadurch, daß sie sich nicht trotz ihrer Verurteilung des Judentums, sondern wegen derselben ohne jede unlautere Berechnung und Anpassung als das wahre Israel fühlte. Das doppelte Urteil über das Verhältnis zwischen der alten und der neuen Gemeinde¹⁾ behielt deshalb durch die ganze apostolische Zeit hindurch Kraft. Als Paulus der Gemeinde im Ölbaum das Gleichnis gab, in den die gläubenden Heiden eingepfropft seien, faßte er die christliche Gemeinde unmittelbar mit Israel als Einheit zusammen; sie ist das zur Gerechtigkeit geführte, echte Israel, dessen Gründung nicht erst durch Jesus, noch weniger erst durch die griechische Mission geschah; gleichzeitig sprach er die Neuheit der Gemeinde kraftvoll aus, die dadurch entstand, daß Jesus einen neuen Menschen schuf, der weder Jude noch Grieche ist²⁾. Ebenso hat Johannes die Geschiedenheit der Christenheit von der Synagoge scharf ausgesprochen, die jetzt zu einer Gemeinde des Satans geworden sei, und gleichzeitig die Einheit der Gemeinde, die über die Arbeit Jesu in die frühere Offenbarung Gottes zurückreicht, dargestellt, da durch sie die vollendete Gemeinde der zwölf Stämme entstanden und das Gott gehörende Heiligtum in Jerusalem unzerstörbar gemacht ist, weshalb auch das himmlische Jerusalem die Namen der zwölf Patriarchen und der zwölf Jünger Jesu verbunden zeigt³⁾.

Die Erwägung, ob sich nicht die Jünger ihre Arbeit dadurch erschwerten, daß sie ihren Gegensatz gegen das Judentum nicht von jeder Einschränkung frei machten, hat in einer historischen Betrachtung der Ereignisse keinen Raum. Man mag der Vermutung einige Wahrscheinlichkeit zuschreiben, daß sie vielleicht einen größeren Erfolg erreicht hätten, wenn sie den Bruch mit der Synagoge vollständig vollzogen und über jede Vermittelung hinausgehoben hätten, weil ein Protest, der doch wieder eine Anerkennung neben sich hat, seine Stoßkraft schwächt. Allein es konnte für die Jünger in dieser Frage keine nach dem Erfolg hinübersehenden Erwägungen geben, weil sich ihr Verhältnis zur Judenschaft nicht durch die Berechnung bestimmen ließ,

¹⁾ Vgl. S. 30. — ²⁾ Einerseits Röm. 11, 17—24. Eph. 3, 6; anderseits Ep. 2, 15. — ³⁾ Einerseits Apok. 2, 9. 3, 9. Ev. 8, 44; anderseits Apok. 7, 4. 12, 1. 11, 1. 21, 12. 14.

auf welche Weise der Erfolg der christlichen Predigt größer oder geringer, die Erhaltung und der Sieg ihrer Gemeinde leichter oder schwerer sei. Sie waren an die Wahrheit gebunden, durften den Gott Israels nicht verleugnen, sein Werk an der alten Gemeinde nicht schelten und die Schrift nicht wegwerfen und ebenso wenig den Punkt verdunkeln, an dem der Kampf Jesu mit der Judenschaft entstanden war, und ihr die Einbildung nicht lassen, sie diene Gott mit Gehorsam und habe das echte Judentum. Was dabei aus der Kirche wurde, das fiel nicht der eigenen Sorge der Jünger anheim. Wenn sie darauf verzichteten, in ihrem Urteil wahr zu sein, Gerechtigkeit zu üben, Gott in allen seinen Werken zu ehren und denen alle Liebe zu erweisen, für die Christus sie von ihnen gefordert hatte, so wurde der größte Erfolg zum verderbenden Fall. Wenn nun die Judenschaft um Moses willen Jesus verwarf, so entsprach dies der Weissagung Jesu, daß neue Weingärtner berufen werden. Den wahrhaftigen und ewigen Erfolg konnte er allein durch die Offenbarung seiner Herrschaft herstellen.

Freilich konnte auch nach innen eine Schwächung und Lockerung derjenigen Gemeinschaft eintreten, die die Christenheit in ihrem eigenen Kreise pflegte, wenn sie sich gleichzeitig auch am jüdischen Gottesdienst beteiligte und die Gemeinschaft mit der Judenschaft im Gang erhielt¹⁾. Daß sich die Christenheit dennoch als eine eigene Gemeinschaft erhielt, macht offenbar, wie bewußt und willensstark sie in der Verbundenheit mit dem Christus den höchsten Wert sah, der über das Geschick des Menschen entscheide. Deshalb hat sie vermocht, an Jesus zu glauben, ohne über die Judenschaft ungläubig zu urteilen, ihn zu preisen, ohne die zu schänden, die ihn verwarfen, die im Namen Jesu Verbundenen als Brüder zu lieben, ohne ihre Widersacher zu verachten, mit einer Liebe, die nicht des Hasses bedurfte, damit sie kräftig sei, und in ihrem eigenen Kreise fest verbunden zu bleiben, trotzdem nach außen die Abgrenzung der Gemeinde nicht mit scharfer Deutlichkeit sichtbar war.

Die Jünger richteten die Berufung in festem Anschluß an Jesu eigene Arbeit an das ganze Volk, freilich in der Gewißheit, daß die Gemeinschaft mit dem Christus die »Trennung vom verkehrten Geschlecht« und die Herstellung einer Auswahl aus diesem herbeiführe. Die Umkehr wird aber dem ganzen Israel, der Gemeinde als Einheit gepredigt. Darum wurden Tausende in rascher Folge zusammen getauft²⁾. Es galt des-

¹⁾ Jakobus macht uns solche Vorgänge wahrnehmbar, vgl. S. 103. —

²⁾ Apost. 2, 41. 4, 4.

halb als unerlässlich und stellte in der Geschichte der Gemeinde die folgenreiche Wendung her, daß und wie die Bezeugung des Christus vor das große Synedrion gebracht wurde, wie sich somit die Regenten der Gemeinde zu Jesus stellten¹⁾. Umkehren sollte nicht nur dieser oder jener Jude, sondern die Bekehrung zum Christus wurde Israel angeboten. Dieselbe Auffassung der Arbeit sprach die Erklärung des Petrus und Paulus aus, Petrus sei zu den Beschnittenen gesandt²⁾. Nicht einzelne Juden werden einzelnen Griechen gegenübergestellt, sondern die alte Gemeinde, die durch die Beschneidung nach ihrer Würde als die Besitzerin der göttlichen Erwählung beschrieben ist, wird als das Arbeitsfeld bezeichnet, auf das die Jünger nicht verzichten können. Auch der Grundsatz des Paulus, die Predigt stets zuerst an die Synagoge zu richten, entstand nicht aus der Erwägung, daß sich in dieser einzelne befinden werden, die für sein Wort empfänglich seien, sondern er hat die Gemeinde als Ganzes geehrt als die zuerst zum Christus berufene.

Innerhalb der Judenschaft wurde die Mission nicht auf besondere Gruppen im Volk beschränkt. Keiner von ihnen wurde eine unvergebbare Schuld zugerechnet, keine als der Umkehr nicht bedürftig beurteilt, sondern der Universalismus, der Jesu eigene Arbeit kennzeichnete, wurde von der Gemeinde fortgesetzt, so daß sie den Pharisäer und den Zöllner bei sich aufnahm und miteinander verband. Nach den Ergebnissen der Arbeit Jesu wäre es nicht auffallend, wenn sich die Jünger fest gegen den Pharisäismus verschlossen und ihn als dem Gericht verfallen von der Berufung zum Christus ausgeschlossen hätten. Allein ein derartiger Bruch des Universalismus in der Bezeugung der göttlichen Gnade blieb durchaus vermieden. Die Evangelien, besonders Matthäus, aber auch der von Lukas uns erhaltene Erzähler und Johannes, machen zwar sichtbar, wie sorgfältig sich die Jünger den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus verdeutlicht haben; sie zeigen aber nicht weniger, daß sie unter allen jüdischen Gruppen mit besonderer Dringlichkeit ihre Evangelisation an den Pharisäismus richteten, ohne eine andere Zumutung, als daß er lasse, was an ihm sündlich war. Der Grundsatz der Freiheit, die allen gewährt wurde, falls sie nur im Glauben an den Christus handelten, wurde auch dem Pharisäismus gegenüber nicht verletzt. Er erhielt in der Gemeinde Recht und Raum, auch den Kümmel zu verzehren und die Außenseite seines Bechers sorgsam rein zu halten, sowie er sich dem

¹⁾ Apostg. Kap. 4. 5, 17 f. Kap. 7; derselbe Gedanke bestimmt den Bericht über Paulus, Kap. 23 u. 26. — ²⁾ Gal. 2, 9.

Christus untergab. Er war daher für die apostolische Mission gleichzeitig das Feld ihrer größten Erfolge und der Herd ihrer heftigsten Bestreitung¹⁾. Derselbe Universalismus in der Darbietung des Evangeliums an die ganze unter dem Gesetz stehende Gemeinde tat sich darin kund, daß die Jünger schon in der ersten Zeit imstande waren, die Trennung der Juden von den Samaritern zu durchbrechen und beide Teile zu einer Kirche zu vereinigen²⁾.

Der Bußruf ließ sich aber nicht ohne Ende fortsetzen; er drängte zur Entscheidung; und das Verhalten der Judenschaft machte es schließlich gewiß, daß sie sich als Ganzes für die Botschaft der Jünger verschließe. Für Paulus stand dies, als er den Römerbrief schrieb, fest³⁾. Die Jünger in Jerusalem haben vielleicht die Hoffnung für die alte Gemeinde noch etwas länger festgehalten, Jakobus vielleicht bis zu seinem Tode. Die Evangelien und ebenso die Apokalypse zeigen aber, daß auch die Zwölf über Israel das Urteil fällten, der Christus sei ihm vergeblich verkündigt worden und die Zeit Jerusalems sei nun vorbei.

Daß der Kirche der Weg zu den Griechen durch den Kampf über das Gesetz frei wurde, macht wieder die Höhe erkennbar, auf die Jesus seine Jünger erhoben hat. Nach den sonstigen Analogien der Geschichte wäre zu erwarten, daß wir den nationalen Egoismus in lebhaften Äußerungen für das Vorrecht Israels streiten sähen. Nun kann freilich nur ein absolutes Auge abschätzen, ob nicht im Kampf für das Gesetz heimlich auch diese Antriebe mitwirkten. Wir haben aber in allen neutestamentlichen Dokumenten die Tatsache vor uns, daß die Frage nie so gestellt wurde, was in Israels Interesse liege, wie man dem eigenen Volk den Primat sichere und seine Ehre und Macht mehre, sondern nur so: was vor Gott recht sei und sein Gesetz verlange⁴⁾. Es wird auch in diesem Moment sichtbar, daß die Buße der Jünger nicht in Worten bestand, sondern sie ernsthaft Gott unterwarf, so daß die Liebe Gottes sie nicht nur vom persönlichen, sondern auch vom nationalen Egoismus frei machte und ihnen die Bereitschaft gab, Gott in allem zu gehorchen.

Bisher war der Heide durch das Gesetz von der Gemeinde und von Gott getrennt gewesen. Konnte diese Trennung aufgehoben werden, ohne daß damit das Gesetz für ihn in Geltung trat? Gab es eine andere Anomie als die, die Verlorenheit war, eine andere Bekehrung zum Christus als eine solche, die den

¹⁾ Einerseits Apostg. 15, 1. 21, 20; anderseits 7, 57. — ²⁾ Apostg. 8, 5—17. — ³⁾ Röm. 9—11. Lukas urteilte ebenso, Apostg. 28, 25—28. — ⁴⁾ Apostg. 10, 14. 15, 1.

Getauften dem Gesetz unterwarf? Und wenn es eine gesetzesfreie Gemeinde der glaubenden Heiden geben konnte: war für die Boten Jesu der Verkehr mit ihnen möglich? Ohne Übertretung des Gesetzes ließ sich keine Heidenmission durchführen. Konnte sich ein jüdischer Mann ohne Sünde in die vollständige Gemeinschaft mit den Heiden begeben, ohne die er ihnen das Evangelium nicht bringen kann? Sollten so nicht zwei voneinander geschiedene Kirchen entstehen, so mußte auch die unter dem Gesetz lebende Gemeinde von ihm so frei geworden sein, daß ihr der Verkehr mit den gesetzesfreien Christen nicht zur Sünde ward.

Die Lösung für die Frage fand sich in Jesu Kreuz und in der Buße, die sich aus ihm für die ganze Christenheit ergab. Darin lag auch eine Abkehr vom Gesetz, ein negatives Urteil über den Wert des nach dem Gesetz vollbrachten Gottesdiensts. Dieser war nach dem Urteil der Christenheit nicht mehr Gerechtigkeit, nicht mehr Verdienst. Im Glauben an den Christus war allein das Heil für alle, auch für die, die mit völligem Gehorsam alle Ordnungen des Gesetzes bewahrten. Sowenig damit eine Trennung von der Judenschaft und der Abbruch ihrer Sitte vollzogen war: es stand fest, daß der Anteil an Gott und seiner Gnade durch nichts zu gewinnen sei als durch den Anschluß an Christus allein. So war der Mittelbegriff, der die Beziehung Gottes zum Menschen bestimmt, ein neuer geworden; diese Mittlerschaft übt jetzt Christus, nicht mehr das Gesetz. Je lebendiger diese Überzeugung wurde, um so leichter und sicherer vollzog sich der Übergang zur Heidenmission. Den Willen Jesu, nicht den Willen des Gesetzes zu tun, verleiht dem Menschen die Gerechtigkeit. Darin lag das Vermögen, den Willen Jesu auch dann zu tun, wenn er über das Gesetz hinaus zu einer Gestaltung der Gemeinde führte, die nur auf ihn begründet war.

Darum war aber auch das Bedürfnis stark, den Willen Jesu durch seine eigene Bezeugung zu erfahren, und diese erfolgte dadurch, daß den Aposteln Erlebnisse zuteil wurden, die ihnen für bestimmte Fälle den Befehl zur Heidenmission vermittelten. Es war für die ganze Gemeinde besonders wichtig, daß Petrus einen solchen erhalten hatte¹⁾; aber auch Paulus besaß das bestimmte Bewußtsein, zu den Völkern gesandt zu sein²⁾. Auch die natürliche Verknüpfung der Ereignisse wurde dabei nicht mißachtet; man wußte auch in dieser Frage in der Christenheit

¹⁾ Apostg. 10. — ²⁾ Röm. 1, 5. 15, 18. Eph. 3, 1—8. Apostg. 22, 21.

nichts von einem Postulat, daß die göttliche Leitung nur übernatürlich erfolgen müsse. Als die Verfolgung die Christen Jerusalems, die aus griechischen Ländern stammten, vertrieb und sie so in den griechischen Städten mit Griechen in Verkehr brachte, hat man auch darin die göttliche Leitung mit Dankbarkeit und Gewißheit erkannt. Die Gemeinde wurde aber dadurch in ihr bestärkt, daß ihr die prophetischen Erlebnisse nicht fehlten, die diese Beurteilung der Ereignisse bestätigten und ihre Überschreitung des Gesetzes ausdrücklich unter Gottes Wohlgefallen stellten.

Vom Hellenismus hatte sich Israel den Dünkel der Weisen, den Verdienstbegriff der Gerechten, den nationalen Fanatismus und den Anspruch an Gott, daß er Israel zur Weltherrschaft erhöhe, geben lassen. Daraus war Jesu Kreuz entstanden und damit war dieses Gemenge von Frömmigkeit und Unfrömmigkeit, von Verherrlichung des Menschen und Verherrlichung Gottes gerichtet. Jetzt war die Möglichkeit zu einer wirklich erfolgreichen Heidenpredigt geschaffen, die nun den Gott Israels den Griechen wirksam bezeugte. Durch die am Kreuz des Christus begründete Buße war der Kampf gegen die jüdische und die heidnische Sünde gleichmäßig begonnen, so daß die Heidenpredigt nicht mehr bloß ein Gemenge von Griechischem und Jüdischem schuf, und mit dem Gericht Gottes über Griechen und Juden war gleichzeitig Gottes Gnade für alle offenbar geworden und durch das Kreuz des Christus ein Glaube ermöglicht, der ernsthaft das Leben beider auf Gottes Gnade gründete. So wurde Jesu Kreuz zur Epoche der Geschichte und auf das Eindringen des Hellenismus in die Judenschaft folgte nun das Eindringen der Kirche in den griechischen Bereich.

Das Evangelium blieb aber, auch als es den Griechen gegeben wurde, die Berufung zur Buße. Die ganze griechische Religionstübung wurde dadurch nicht nur abgelehnt, sondern als Sünde verworfen. Der Grieche trat zum Christus nur dadurch hinzu, daß er alles, was er bisher über Gott und Götter dachte, abtat und sich einem neuen, bisher unbekannten Gott untergab. Die Wendung, zu der er angeleitet wurde, wurde aber nie nur als ein Fortschritt in der Erkenntnis betrachtet, die der früheren Unwissenheit ein Ende mache, sondern erhielt den Ernst der Reue. Der bisherige Zustand wurde als Abirrung von Gott und als Gericht Gottes beurteilt, während sich jetzt in der Berufung zum Christus die versöhnende Gnade Gottes auch zum Heiden kehrte. Darum hatte die Bekehrung des Heiden sofort auch einen bestimmten ethischen Sinn, da er damit alles verwarf, was er als

sündlich erkannte, und im Anschluß an den Christus einen neuen Willen gewann.

Es lag aber in der Art der Heidenmission, daß überall in ihrem Gebiet, nicht nur bei Paulus, der Glaube bestimmt als das Ziel der Verkündigung herausgehoben werden mußte¹⁾. Das war schon deshalb nötig, weil ihn der Grieche im Unterschied vom Juden bisher in seinem Verhältnis zur Gottheit noch nicht kannte. Er hatte häufig gar keine Überzeugung von Gott, sondern war ohne eigenes Urteil und ohne eigenen Willen nur durch die Sitte bestimmt oder verfiel im Blick auf die bunten, schwankenden Traditionen seiner Religion dem Zweifel. Es mußte ihm gesagt werden, das Ziel der Verkündigung des Christus sei der Glaube; sie wolle ihm eine Überzeugung geben, die Gewißheit sei, und wo der Glaube sei, da sei die Gnade; durch ihn sei seine Einsetzung in die Gemeinschaft mit Gott geschehen.

Der Akt, durch den der Eintritt in die Gemeinde stattfand, blieb daher auf dem heidnischen Gebiet derselbe wie in Jerusalem: die Taufe auf den Namen des Christus, durch die die Reue ihre Vollendung durch die Vergebung und der Glaube seine Bestätigung durch die Zusage der Gemeinschaft des Christus und des heiligen Geistes erhielt. Das machte aus der Christenheit, sei sie nach ihrer Herkunft jüdisch oder heidnisch, eine Einheit. Alle waren Bekehrte und zwar zum Glauben an den Christus Bekehrte, die im Glauben an Jesus dasjenige Erlebnis erkannten, das für Gottes Verhältnis zu ihnen entscheidend war.

Daß die Gemeinde den Gegensatz zwischen den Juden und den Griechen zu überwinden vermochte, das brachte dem Glauben an Jesu Herrschaft eine stark empfundene Bestätigung. Es trat mit ihr ein Vorgang, den die Hoffnung bisher der Endzeit überwiesen hatte, mit sichtbarer Deutlichkeit in die Gegenwart hinein. Die Trennung zwischen den beiden bisher schlechthin geschiedenen Religionen und Nationen brach der Christus ab und es entstand der »neue Mensch«, der weder Jude noch Grieche war, sondern vom Christus die Regel seines Lebens empfing. Dies war die Frucht des Glaubens und darum seine Bestärkung und Bestätigung.

Die Bedingung für die Einigung der griechischen Gemeinden mit der palästinischen Kirche war, daß sie die vollständige Absage an den griechischen Kultus durchführten. Wenn bisher Kultur oder Philosophie an die Stelle der alten Religion getreten war, so wurden die religiösen Formen gewöhnlich festgehalten, da der griechische Kultus an den Glauben derer, die ihn vollzogen,

¹⁾ Paulus, Johannes, Lukas, Petrus, Markus.

gar keinen Anspruch stellte. Hätten sich die Christen auch noch gelegentlich am Opfer beteiligt, so hätte der religiöse Zustand der griechischen Städte hiezu zahlreiche Analogien dargeboten. Es wurde aber von Anfang an der Abbruch jeder Kultgemeinschaft mit dem Griechentum durchgesetzt. Der Beschluß in Jerusalem über die von der Heidenkirche zu beobachtende Haltung stellt fest, daß, wer den Göttern Geopfertes ißt, sich von der Christenheit getrennt hat¹⁾. Von da an besaß der Grundsatz, daß das Christentum die griechische Religionsübung beende, die Festigkeit eines unerschütterlichen Axioms, obwohl an ihm der schwere Kampf gegen den römischen Staat mit dem Martyrium hing.

Zum totalen Abschluß der Christenheit gegen die heidnischen Religionen hat das Abendmahl kräftig beigetragen. Es ist nicht Zufall, daß Paulus den Korinthern an ihm die Unmöglichkeit zeigte, sich außerdem noch an einem anderen Opfer zu beteiligen²⁾. Diese Wirkung ging vom Abendmahl nicht nur deshalb aus, weil es der Kirche einen Kultakt verschaffte, der mit dem Opfer der anderen Kulte vergleichbar war, und ihr ein Merkmal gewährte, das sie von diesen schied und in ihrem eigenen Kreise fest verband. Vielmehr war die Handlung auch durch ihren inneren Gehalt geeignet, der Gemeinde die geschlossene Selbständigkeit zu verschaffen, weil sie die Gemeinschaft des Christus mit den Glaubenden als eine totale beschreibt, so daß sie neben sich nicht noch für eine andere Liebe Raum läßt. Wer den Leib des Christus aß und sein Blut trank, der gehörte dem Christus allein. Darum wird es zur unerschütterlichen Regel, daß der, der am Tische Jesu teilhabe, allen anderen Kulte absage, wie der, der sich noch an solchen beteiligt, zum Tisch Jesu keinen Zutritt hat.

Die Griechen erhielten daher durch ihren Eintritt in die Gemeinde eine völlig neue religiöse Sitte; hier war sie in allen ihren Teilen bewußt und ausschließlich christlich. Die Gefahr der sektenhaften Verkümmern, die die Einigung der Glaubenden in einen festen Verband begleitete, wurde auch hier mit denselben Mitteln niedergerungen, durch die sich die jüdische Christenheit vor ihr gerettet hat. Das universale Ziel der göttlichen Gnade wird im Verkehr mit allen festgehalten, das Gebet für alle Menschen Gott dargebracht und der natürliche Verkehr mit den Heiden nicht abgebrochen. Während in der Gemeinde der Verkehr vollständig unter den sittlichen Normen steht, kommen sie im Verkehr mit denen, die draußen sind, nicht zur Anwen-

¹⁾ Apostg. 15, 28. 29. Apok. 2, 14. 20. 1 Kor. 10. — ²⁾ 1 Kor. 10, 14—22.

dung; ihre Sünde muß mit Geduld getragen und übersehen werden. Der christliche Gatte bleibt in der Ehe mit dem Heiden, der christliche Sklave im Gesinde des Heiden. Für den Verkehr mit dem Staat und der Stadt gilt die Regel, daß die Christenheit zu jedem guten Werk bereit ist¹⁾.

Im ethischen Bereich hat die Christenheit den entscheidenden Nachdruck auf die Reinigung der geschlechtlichen Moral gelegt. Der Verkehr mit der Dirne bedeutete die Trennung von der Christenheit²⁾. Die Durchführung der Keuschheitsregel erforderte einen harten Kampf gegen die orientalischen und griechischen Gewöhnungen, der sich auch in der gnostischen Bewegung zeigt, die das Problem bald durch Askese, bald durch die Beseitigung der sittlichen Regeln zu lösen suchte. Die Gemeinde hat dabei in der Bildung der Sitte ein hohes Maß von Weisheit bewährt. Von der pharisäischen Übertreibung in der Beurteilung der heidnischen Ehe, die bei den Heiden keine wirkliche Ehe anerkennt, bleibt sie frei. Auch die Ehe der Griechen wird als Ehe geehrt und auf die göttliche Schöpferordnung zurückgeführt, die durch die menschliche Sünde nicht zerstört werden kann. Mit derselben Vorsicht wird in der Sklavenfrage das bestehende Recht nicht durchbrochen, dagegen im persönlichen Verkehr die Gleichstellung des Sklaven mit dem Herrn erreicht.

Die neuen sittlichen Aufgaben waren auch von Wandlungen im Glaubensstand begleitet. Die Hellenisierung des Christentums begann schon mit den Anfängen der griechischen Mission und es wäre töricht, sie ein Unglück zu heißen, das dem Christentum zugestoßen sei. Die Apostel beriefen die Griechen als Griechen zu Gott wie die Juden als Juden und richteten an den Griechen die Sünde, nicht das Griechische, wie sie auch an den Juden die Sünden verdammt, nicht das Jüdische.

Auf dem griechischen Boden war ein starkes Hervortreten der Lehre unvermeidlich, schon deshalb, weil hier viel mehr gelernt und gelehrt werden mußte als da, wo Jesus zu Mose und den Propheten als der höchste Bote Gottes hinzutrat. Den alttestamentlichen Kanon, den der Jude mitbrachte, lernte der Grieche erst kennen und der ganze Begriffskreis, aus dem das Evangelium bestand, Herrschaft Gottes, Christus, heiliger Geist,

¹⁾ 1 Tim. 2, 1—7. 1 Kor. 5, 9. 10. Tit. 3, 1. — ²⁾ Apostg. 15, 29. Apok. 2, 14. 20. Der dritte Punkt im Beschluß der Apostel, das Verbot des Genusses von Blut, war vor allem durch das wichtig, was er frei gab, mehr als durch das, was er verbot. Andere Speiseregeln gab es nun für die Christenheit nicht.

der für den Juden schon einen reichen Inhalt besaß und nur durch die Kenntnis Jesu berichtigt und befestigt werden mußte, verlangte von den Griechen eine weit größere Denkarbeit. Alle christlichen Begriffe mußten hier von ihrem Grund aus neu gebildet und mit dem gegebenen Gedankenkreis vermittelt werden und das erstreckte sich bis auf die einfachsten Gewissensurteile. Die Briefe zeigen, wie erfolgreich diese Arbeit getan wurde, da sie den Gemeinden eine Höhe der Erkenntnis bezeugen, die die der folgenden Generationen weit überragt. Zu diesem Ergebnis half mit, daß die Gemeinden in der ersten Zeit überall noch einen jüdischen Bestandteil hatten, der für die Lehre und die Sitte einen festen Kern abgab. Im Bestand des Kanons kommt dies dadurch zur Erscheinung, daß Lukas der einzige geborene Grieche unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist, und dieselbe Tatsache macht sich auch darin sichtbar, daß nicht nur die pharisäische, sondern auch die gnostische Weiterbildung des Christentums zunächst von christlichen Juden unternommen wurde. Weiter war für die Lehrarbeit der Gemeinde die Innigkeit und die Vollständigkeit ihrer Gemeinschaft von großer Bedeutung. Der Unterricht wurde nicht bloß spärlich erteilt und gesucht, sondern die Gemeinschaft der Brüder miteinander machte den Austausch offen und vollständig. Das ergab die Möglichkeit, den Besitz der Gemeinde rasch und erfolgreich allen zu verschaffen, ihn sicher zu erhalten und leicht zu vermehren. In den griechischen Städten war die Pflege der Lehrarbeit besonders nötig, weil in ihrer Bevölkerung das Verlangen zu verstehen, die Gewöhnung zu zweifeln und das Bemühen, einen großen, als System sich darstellenden Gedankengang zu erwerben, weiter verbreitet waren als sonst. Dazu war hier erst noch eine rationalistische Neigung mächtig, die mit den eben vorhandenen wenigen Gedanken alles beurteilte und alles erklärte. In diesen Gemeinden ließ sich der Glaube weder begründen noch vor Störungen schützen ohne die Fähigkeit, dem Erkennen Stoff und Hilfe zu verschaffen. Die Bedeutung der Theologie im Kreis der kirchlichen Funktionen stieg.

Vieles in der urchristlichen Predigt blieb dem griechischen Denken fremd. Während die Formel »der gesalbte König« dem Juden sofort ein Gut erkennbar machte, an dessen Wert er nicht zweifelte, da er ja seinen ganzen religiösen Besitz durch sein Volkstum bekam und nur mit seiner Vollendung auch für sich selbst Gottes höchste Gabe erwartete, blieb dem Griechen der messianische Gedanke leer. Schon Paulus und noch deutlicher Johannes zeigen, auf welchem Wege der fundamentale Satz

der christlichen Botschaft für den Griechen Bedeutung gewann. Wenn er in Jesus den Sohn Gottes sah, dann gewann Jesus auch für ihn Bedeutung, dann bekam der Messianismus Jesu auch für ihn die Wichtigkeit einer die Weltgeschichte wendenden Gottestat. Was dagegen zur nationalen Art Jesu gehörte, seine Sorge und Arbeit für Israel, das bedurfte für den Griechen eine Erklärung und blieb für ihn auch mit einer solchen immer nur halb verständlich. Auch der starke Einfluß, den die Erläuterung des Werks Jesu durch das Priestertum im Hebräerbrief auf die griechische Kirche gewonnen hat, hängt mit der Schwierigkeit zusammen, die den Griechen der Christusgedanke bereitet hat.

Während sodann im jüdischen Bereich die Hoffnung auf den Schluß der Weltgeschichte gerichtet war und nach der Vollendung der von Gott berufenen Gemeinde verlangte, mußte es die griechische Kirche erst mühsam lernen, die Geschichte der Menschheit als eine Einheit zu betrachten und für sie ein Ziel zu suchen. Dagegen hatte sie für die dem Einzelnen gegebene Verheißung, für die Zusage der Unsterblichkeit Sinn. Wenn sich aber die Hoffnung der Gemeinde verändert, so wandelt sich ihre ganze Frömmigkeit.

Ferner lockerte sich die Vollständigkeit der Gemeinschaft, die das Bekenntnis zum Christus in der ersten Zeit zwischen den Glaubenden hergestellt hatte, im griechischen Bereich. Schon in den paulinischen Gemeinden werteten die Träger der gnostischen Frömmigkeit ihre individuellen Ziele höher als die Arbeit für die Gemeinschaft und sie waren darin durch die starken Traditionen der griechischen Ethik gestützt. Als das Vorbild, wie dennoch eine Gemeinde hergestellt werden könne, bot sich nun den Griechen immer die griechische Stadtgemeinde an. Dann bekam sie aber ihren Grund statt im Glauben und in der Liebe ihrer Glieder in der Amtsgewalt ihrer Führer und im Recht, das von außen her die Lehre und den Kultus aller ordnete.

Endlich und vor allem war im jüdischen Bereich der Gedanke an den Person seienden Gott die fundamentale Überzeugung, die das Bewußtsein aller beherrschte. Dagegen entstand aus der griechischen Tradition und Wissenschaft die Neigung, den Inhalt des Wortes Jesu durch natürliche Analogien zu erklären, Gott als Substanz, den Geist Gottes als Kraft, die Bekehrung des Menschen zu Gott als einen natürlichen Prozeß zu denken. Dadurch wurde die Theologie, die die Erkenntnis dieser Vorgänge verschafft, zum Mittel der Erlösung und die Kirche wurde zur Heilsanstalt, die der Menschheit die erlösenden Lehren und

Kräfte gewährt, als deren Träger sich dann vor allem das Sakrament darstellt.

So kamen mit der Einwurzelung der Gemeinde in die griechischen Völker neue Aufgaben an sie heran und die Tatsache hat ihre deutliche und reichliche Begründung, daß die Arbeit der nächsten Generation sich nicht als eine gerade Linie an das Werk der ersten Zeit anschloß, sondern mit einer deutlichen Wendung in andere Bahnen überging. Aus der Spannung, die zwischen der ursprünglichen Verkündigung der Herrschaft Jesu und dem hellenisierten Christentum besteht, ergaben sich bis hinab zur Gegenwart sowohl die Schwächung der Kirche als der nie ruhende Antrieb, der sie zu neuen Bildungen vorwärts drängt.



Sachregister.

A.

Abrahams Kinder bei Paulus 292.
 Adam: sein Fall 264; mit Christus verglichen 338. 345.
 Affekt, in der Quelle des Lukas 445.
 Ägyptische Spruchsammlungen 70.
 Alexandrinismus: Einfluß auf den Hebräerbrief 476. Kein Einfluß auf Jakobus. 105.
 Allgegenwart Jesus: begründet in Gottes Allgegenwart 13. 340; offenbart durch den Geist 26; bei Joh. 145; bei Paulus 353—355.
 Amt: als Dienst verstanden 541; die Gründe für seine Herstellung 542 bis 544; ohne Besoldung 545; seine Darstellung in den Pastoralbriefen 420—427.
 Anthropomorphismus in der Apokalypse 187—189.
 Antichrist: von der Gemeinde erwartet 540; bei Paulus 369; im johanneischen Brief 184; in der Apokalypse 127—129. 136.
 Apokalyptik, synagogale, ihr Einfluß auf die christliche Prophetie 130; auf Judas 125; auf den zweiten Petrusbrief 483.
 Apostel: Art ihrer Autorität 502; ihre Heiligkeit 504; ihre Rechtsprechung 533; ohne Nachfolger 253. 505: ihr Amt nach dem ersten Petrusbrief 49—52; ihr Amt nach dem zweiten Petrusbrief 480.
 Apostolat, das doppelte 248—254; bei Lukas 450.
 Archonten, himmlische, in den Synagogen 171; nicht bei Joh. 191; bei Paulus 414—417.
 Askese, ihre Bedeutung für die Gemeinde 547—549; ihr Verhältnis zur Eschatologie 549; bei Paulus 378—380; das Urteil des Kolosserbriefs über sie 420; das Urteil der Pastoralbriefe 429.

Auferstehung, der durch sie herbeigeführte Zustand 367; die doppelte bei Joh. 201, bei Paulus 364; Jesu bei Joh. 159; warum im Hebräerbrief zurückgestellt 470. 473.

B.

Bekehrung, bestimmt bleibend die Frömmigkeit 224; die des Matthäus 78, des Jakobus 118, des Joh. 224. 237, des Paulus 397—402.
 Berufung, bei Judas 124, gewährt bei Paulus die vollkommene Gnade 331, bewirkt die Bekehrung des Paulus 401.
 Briefsammlung, paulinische, ihre Entstehung 480. 495; von Lukas nicht benützt 450.
 Buße: mit der Taufe verbunden 36 bis 38; bei Mat. 73—77; von Joh. durch den Glauben bewirkt 153. 170. 183. 210; Ziel der Weissagung 208; von Paulus mit dem Glauben geeint 334. 374—376.

C.

Cherubim, bei Joh. 222; im Hebräerbrief 476.
 Chiliasmus, bei Joh. 203. 208, bei Paulus 364.
 Christologie, ihr Motiv 19, wird nicht zur Theorie über die Natur Jesu 493, aus dem Wirken des Geistes abgeleitet bei Petrus 47, bei Mat. 82, durch das ewige Wort begründet bei Joh. 165—167. 213; Bild Gottes, ihr leitender Gedanke bei Paulus 336—340, wird zum Thema für den Hebräerbrief 464, bleibt den Griechen schwer verständlich 560, die des christlichen Pharisäismus 405.

D.

Dank, heiligt das Natürliche 17. 537.
 Demut Jesu, bei Mat. 80, bei Joh. 158.
 Diakonat 542. 544.
 Dichtung, urchristliche 529.
 Dienst, der Zweck des Apostolats nach Paulus 239, nach den Pastoralbriefen 421, nach Lukas 450; der Zweck des Amts nach Paulus 304; begründet durch die Gegenwart des Geistes 27.
 Dreieinigkeit bei Petrus 47. 58. 84, bei Mat. 83. 84, bei Joh. 176—178.
 Dualismus, verhindert durch den Schöpfungsgedanken 16; der johanneische 167—172. 192—196; der paulinische 270—275.

E.

Ehe, in der Christenheit erhalten 15, bei den Griechen gereinigt 559; die Normen für sie bei Petrus 63, bei Paulus 386, in den Pastoralbriefen 428.
 Engel in der Apokalypse 189, bei Paulus 416.
 Enthusiasmus von der Christenheit abgewehrt 496—500.
 Episkopat 542.
 Erkenntnis, vom Glauben unterschieden 524, bei Joh. 156, bei Paulus 431; ihre Schätzung 524, bei Paulus 254, bei Petrus 51, bei Joh. 154, im zweiten Petrusbrief 481; ihre Beschränkung 526, bei Petrus 59, bei Paulus 255; die unbeschränkte Verheißung für sie bei Joh. 146, bei Paulus 260; ihre Begründung durch die göttliche Gabe 257—261; ihr Anteil an der Bildung der Gemeinde 530; von den Griechen eifrig gepflegt 559.
 Erlaubtes bei Paulus 378.
 Eschatologie, regelt die Gegenwart 380. 494; gestaltet die Abendmahlsfeier 522; ihre ethischen Erträge 540; erhält sich nicht bei den Griechen 561.
 Evangelien, ihre Formation 65—71, durch die religiöse Lage bestimmt 223.
 Evangelium, das des Paulus 243 bis 247.
 Ewigkeit Jesu, bei Joh. 161. 199, bei Paulus 336, in den Pastoralbriefen 480, im Hebräerbrief 467, in der Quelle des Lukas 446, tritt bei Petrus zurück 47.

F.

Fleisch, sein Streit gegen den Geist bei Paulus 265—270, das Urteil des Kolosserbriefs 417. 420; Jesu Besitz 344.
 Frau, die von Paulus ihr gezeigte Stellung 347. 387.
 Freiheit, der Besitz der Gemeinde 534, im Verhältnis zum Amt 543, im Verhältnis zum Gesetz bei Paulus 317—320, in der Gebundenheit an Gott begründet 320. 321, ihre Vollständigkeit 321; in den Thessalonikerbriefen 412, bei Jakobus 95.
 Freude, das Merkmal der Gemeinde 538.
 Friede Gottes mit uns 324.
 Furcht Gottes, im Hebräerbrief 471, bei Mat. 227, bei Joh. 227.

G.

Gebet, gehört zum Amt der Apostel 28. 51. 247; an Jesus 490; mit der Zunge 261. 500. 507.
 Geburt aus Gott, bei Petrus 44, bei Jakobus 88, bei Joh. 145; Jesu bei Mat. 79, bei Paulus 344.
 Gehenna, nicht in der Apokalypse 139.
 Gehorsam, Jesu in seinem irdischen Werk 347, bei seiner neuen Offenbarung 363; gegen Jesus Motiv für die Formation der Evangelien 65.
 Gerechtigkeit Gottes 18; bei Paulus 300. 330, unterschieden vom Zorn 300, geeint mit der Gnade 302; des Glaubens 306—310; bei Jakobus mit der Liebe geeint 96.
 Geschichte, Gottes Offenbarungsmittel bei Lukas 455.
 Gesetz, Schwierigkeit der Lösung von ihm 403, hindert die Heidenmission 34. 554; bei Jakobus 91. 95; fehlt in der Apokalypse 137 bis 139; die pharisäische Deutung desselben 398; vom Juden bestritten 280—284; vom Menschen bestritten 275—278; Befreiung von ihm 317—320; das Urteil der Gefangenschaftsbriege 418; das Urteil der Pastoralbriefe 431; seine Deutung im Hebräerbrief 463.
 Gewissen, bei Petrus 49. 59, bei Paulus 268. 295, im Hebräerbrief 468.
 Glaube, das Merkmal der christlichen Frömmigkeit 23, einzig auf Jesus gerichtet 502; sein Verhältnis zur Christologie 527; durch die Missionspredigt hervorgehoben

557; bei Mat. 77, bei Jakobus 96 bis 98, bei Judas 121, bei Joh. im Evangelium 149—156, im Brief 179—186, in der Apokalypse 204, bei Markus 436, in der Quelle des Lukas 446, im Hebräerbrief 464. 471; bewirkt bei Paulus die Rechtfertigung 306—310, ist Gottes Wirkung 371—373, ist individuell bestimmt 373, steht im Gegensatz zu den Werken 400; in den Thessalonicherbriefen 411, in den Gefangenschaftsbriefen 413, in den Pastoralbriefen 430; vom christlichen Pharisäismus bestritten 404, unerreichbar für die Gnosis 409. 431.

Gnosis, von der Christenheit verworfen 482. 491, tritt in den paulinischen Gemeinden auf 407—409, bekämpft von Paulus 416. 427—432, von Judas 119—123, von Joh. 214 bis 217, in den Briefen 143, in der Apokalypse 129; Einwirkung auf den Hebräerbrief 461. 477.

Griechisches Christentum, seine neuen Aufgaben 559—562, mit dem jüdischen Christentum in derselben Gemeinde verbunden 388; das Verhältnis des Mat. zu ihm 84—86, des Markus 437.

Gütergemeinschaft in Jerusalem 14.

H.

Haggada beseitigt 511, auch von Paulus 398.

Halacha beseitigt 509.

Häresis, nicht das Ziel der Jünger 29—32, unterschieden von der Kirche bei Lukas 453.

Heidenmission, ihre Begründung 32 bis 34, vom christlichen Pharisäismus bekämpft 404. 406; Aufgabe des Paulus 248; seine Ausrüstung für sie 293.

Heidentum, das Urteil des Joh. 127, des Paulus 293, des Lukas 453.

Heiligkeit Gottes bei Paulus 330; der Christenheit 22. 123.

Held, nicht das Ziel der Apostel 502, von Paulus abgelehnt 240, von Lukas nicht auf Paulus angewandt 449.

Herrschaft Gottes, ihre Verkündigung 35, bei Jakobus 90, bei Joh. 210.

Himmel, bei Joh. 192, im Hebräerbrief 475.

J.

Idealmensch, keine Vorstellung des Paulus 345.

Jerusalem in der Apokalypse 139. 141. Inspiration der Schrift 509, des Apostels 262.

Intellektualismus, von Paulus vermieden 296. 412; Lukas fremd 449.

Israel, die Gemeinschaft der Christenheit mit ihm 29—31; die Gemeinschaft des Jakobus mit ihm 101 bis 104; der Bericht des Lukas über das Verhältnis des Paulus zu ihm 451—453; die Verheißung des Paulus 369; das Urteil des Petrus 56, des Mat. 71—73, des Joh. 195. 218; der Standpunkt des Hebräerbriefs 461—463.

Judaismus, nicht das Merkmal der Kirche von Jerusalem 250, nicht bei Mat. 86, nicht bei Jakobus 103, nicht in der Apokalypse 137—143.

Jüdische Tradition, ihr Einfluß auf Petrus 61, auf die Bildung der Evangelien 66. 68, auf Jakobus 104—107, auf Joh. 221—223.

K.

Kanon, alttestamentlicher 508, sein Umfang 510, sein Text 510, im Hebräerbrief 474; neutestamentlicher, seine Zweiteilung 69. 494, im zweiten Petrusbrief 481.

Katechumenat fehlt 518.

Kenose Jesu nach Paulus 340—343.

Kindertaufe 489.

Kirchenrecht fehlt 422.

Kontrast, Darstellungsmittel der Evangelien 67, auch von Joh. benutzt 225.

Kreuzeslehre, zeigt die göttliche Gnade 21; die petrinische 47; die johanneische 173—175. 202; ihr Unterschied von der des Mat. 227, von der des Paulus 232; die paulinische, ihr Zusammenhang mit Jesus 395, ihre Verbindung mit der Rechtfertigungslehre 302—306; ihre universale Fassung in den Gefangenschaftsbriefen 414; der Unterschied zwischen Paulus und dem Hebräerbrief 470; vom christlichen Pharisäismus bekämpft 405.

Kultus, der griechische, gänzlich beseitigt 293. 557; der christliche, in der Liebe Gottes begründet 54. 394. 537.

L.

- Leben, die Gabe des Christus bei Jakobus 89. 100, bei Joh. 170. 200. 211. 217, bei Paulus 327.
 Leib, der fleischliche 265, der geistliche 367; Bild der Gemeinde 346. 384.
 Leiden, Beruf der Gemeinde 53. 93. 128. 148, entsteht aus der Gemeinschaft mit Christus 487.
 Liebe, der Wille der Gemeinde 116. 384, macht sie frei 534—536; ihre beiden Ziele 113. 184; wie sie entstand 537; Fundament der paulinischen Ethik 420; bei Mat. 75, bei Jakobus 98, bei Joh. 146. 207; geeint mit dem Glauben bei Paulus 428, beim Gewährsmann des Lukas 446.
 Liebesgebot Jesu, von Paulus bewahrt 393; in der Quelle des Lukas 444.

M.

- Magie, von Lukas bekämpft 453, nicht mit der Taufe verbunden 49. 516, nicht mit dem Kultus verbunden 537.
 Mahl, gemeinsames 14. 39. 125.
 Martyrium, das Urteil der Gemeinde 549; bei Joh. 128, bei Luk. 455, in den Pastoralbriefen 429; des Petrus 480.
 Mechiltha zu Exod. 14, 31: 116; zu Exod. 15, 1: 140, über die Propheten 222.
 Melchisedekiten 461.
 Menahem Ben Hiskija 136.
 Mystik, durch den Schöpfungsgedanken abgewehrt 16; paulinische, tritt in den Pastoralbriefen zurück 441, nicht bei Lukas 459, nicht im Hebräerbrief 472. 479.
 Mythos, ohne Einfluß auf die Christologie 490—492. 529, der babylonische 131.

N.

- Nachahmung des Paulus Lukas fremd 460.
 Name Jesu, mit der Taufe verbunden 36; bei Joh. 201.
 Natur, geheiligt durch den Schöpfungsgedanken 14. 17; freier Verkehr mit ihr 322; erschüttert die Hoffnung 483.
 Neros Wiederkunft 137.

O.

- Ordination, des Timotheus 423, der Beamten 542.

P.

- Papias 70.
 Persönlichkeit Gottes, bestimmt die Frömmigkeit 561; Grundgedanke des Joh. 186—189. 214.
 Pfingstwunder 25.
 Pharisäismus, zur Umkehr berufen 553, der christliche, überwunden 403—407; der des Paulus 260. 269. 282. 285—287. 397—400.
 Philo, Gegensatz des Joh. gegen ihn 218—221; Gegensatz des Paulus gegen ihn 270—275; Einfluß auf den Hebräerbrief 476.
 Philosophie, das Urteil des Paulus 259. 296, das des Lukas 454.
 Polytheismus, beseitigt 485; christlicher, abgewehrt 19. 89. 165.
 Priestertum, Jesu Amt im Hebräerbrief 466—468; warum nicht bei Paulus 348.
 Prophetie in der Christenheit 127. 506; ihr Verhältnis zum Episkopat 545—547, zum Lehramt 508; ist dem Urteil der Gemeinde unterstellt 546; die falsche 546.
 Psychologie, religiöse, bei Petrus 60, bei Jakobus 94.

R.

- Rabbinat, das Verhältnis des Paulus zu ihm 259. 261. 282.
 Recht, göttliches, bei Petrus 46, bei Judas 121, in der Apokalypse 129. 194, in der Gemeinde 18.
 Rechtfertigung, bei Jakobus 93—117, die des Paulus 298—313; ihr Verhältnis zur Versöhnung 325, zur Heiligung 329; ihr Zusammenhang mit der Bekehrung des Paulus 400; ihre Darstellung bei Lukas 449.
 Reichtum, der Kampf des Jakobus gegen ihn 98—100, in der Quelle des Lukas 442—444; das Urteil der Pastoralbriefe 429.
 Religion, ordnet das Verhältnis der Gemeinde zu den Aposteln 29, zu Paulus 242, des Lukas zu Paulus 448, der Gemeinde zum Bischof 543.

S.

- Sakrament, die Taufe ist ein solches 515; Verzicht auf die des Alten Testaments 517; Bildung des Begriffs Sakrament 522; bei Joh. 151. 180; in den Pastoralbriefen 423.
 Satan, bei Jakobus 91, in der Apokalypse 136, im johanneischen Evangelium 171—173, bei Paulus 278.

Schöpfung, das Kennzeichen Gottes 12. 485; Jesu Anteil an ihr 13. 492; bei Joh. 163, bei Paulus 336. 414. Schrift, bei Mat. 81, bei Jakobus 91, bei Joh. 222, bei Markus 437; ihre Bedeutung für den Hebräerbrief 474. 475; ihre Auslegung 508—514; Kennzeichen des Gesetzes bei Paulus 286.

Seligkeitsgedanke, der christliche 295. 476, 539.

Sonntag, bei Joh. 139.

Sorglosigkeit der Gemeinde 13. 487.

Sprache, der Christenheit 501, des Joh. 222, der Pastoralbriefe 432.

Staat, jüdischer, das Verhältnis der Christenheit zu ihm 15; römischer, seine Beurteilung durch die Gemeinde 489, durch Lukas 454; die Normen des Petrus 63, des Paulus 386.

Stellvertretung Jesu, ihre paulinische Fassung 349.

Sünde, bei Jakobus 94—96, im johanneischen Brief 145, Erbsünde bei Paulus 264; die Schranken der paulinischen Theorie 255; ihr Vorkommen in der Christenheit 531, Urteil des Paulus darüber 385, Urteil des Johannes darüber 145. Supranaturalismus, christlicher, 17.

T.

Tempel, seine Messung in der Apokalypse 141.

Tod, Folge der Sünde 94. 170. 264; zweiter 201. 222; der auf ihn folgende Zustand 24. 201. 368.

Tugend, fehlt bei Joh. 212, bei Paulus 432; ihre Bedeutung bei Petrus 60, im zweiten Petrusbrief 482.

V.

Verdienst, nicht mit der Askese verbunden 548, nicht auf den Tod Jesu angewandt 348; bei Jakobus beseitigt 106, fehlt bei Joh. 122. Vergebung, durch Jesu Tod 21, durch die Taufe 38; ihr Verhältnis zur

Rechtfertigung 304; beim Gewährsmann des Lukas 439.

Volksreligion, von Mat. nicht bestritten 73, im Hebräerbrief vorausgesetzt 472.

Vollkommenheit, bei Jakobus 100, im Hebräerbrief 464.

Vorsehung, der Glaube an sie 13.

W.

Wahrheit, bei Jakobus 91, bei Joh. 147. 176. 206, bei Paulus 263; Bedingung des Glaubens 527.

Welt, bei Jakobus 104, bei Joh. 167 bis 171. 210, bei Paulus 264; die Voraussetzung zur Bildung des Weltbegriffs 486.

Werke, die guten, der Griechen 294, die des Gesetzes 281, die der Christenheit 380; das Gericht über sie 381; in den Pastoralbriefen 428; ihr Gegensatz gegen den Glauben bei Paulus 309. 400; kein Gegensatz bei Joh. 232, kein Gegensatz im Hebräerbrief 471.

Wettkampf, bei Jakobus 100, bei Judas 124, bei Paulus 297, nicht bei Joh. 213.

Wiederkunft Jesu, von der Gemeinde erwartet 23, bei Paulus 397, im Hebräerbrief 464, im zweiten Petrusbrief 483. 484.

Wort, das ewige, bei Johannes 164 bis 167, im Brief 133, in der Apokalypse 199, im Hebräerbrief 478; seine Vorgeschichte 218. 220. 221.

Wunder, Jesu bei Joh. 152, des Paulus 247, in der Darstellung des Lukas 448, in der Gemeinde 486.

Z.

Zauber, beseitigt 486.

Zeugnis, Jesu Amt bei Joh. 201; die Aufgabe der Apostel 29, bei Petrus 58, im zweiten Petrusbrief 480.

Zwang, haftet nicht am Apostolat 503, nicht das Fundament der Gemeinde 534, empfahl sich den Griechen 561.

Nachweis der erläuterten Stellen.

Matthäus.		1, 38. 39. . . 433	12, 13—21 440. 442	3, 17. 18 153. 158
1	5 79	2, 2—5. . . 437	13, 6—9. . . 440	174
	18 82	2 433	14, 12—14 . . 442	19—21 . . 184
	20 20	27 436	15—24 . . 441	30. 31. . . 151
	80	3, 4 436	26 444	32 201
	15 81	13—15 . . 434	15 440	34 200
	17 81	4, 1—34 . . 434	7 445	4, 22 168
	23 81	1—20 . . 433	10 445	23 170
3, 16 82		11. 12. . . 437	16, 1—9 440. 442	34 . . 158. 200
4, 14 81		26—29 . . 437	19—31 440. 442	5, 19—30 . . 158
5, 13 75		33 433	29 444	22 153
17—19 73. 86		5, 30—36 . . 437	17, 5—10 . . 446	24 . . 159. 201
17 510		6, 7—11 . . 434	7—10 . . 444	27 153
18 509		52 437	20. 21. . . 441	28. 29 153. 201
6, 33 18		7, 1—16 . . 435	18, 9—14 . . 440	30 153
7, 12 519		18. 19. . . 436	20. 30. . . 457	37 . . 155. 167
15—20 . . 546		24—30 . . 436	19, 1—10 . . 440	39 168
21 75		8, 17 437	8 442	45—47 . . 153
8, 17 81		35 433	41—44 . . 441	168
19—22 . . 68		38 433	21, 20—24 . . 441	6, 33 165
9, 13 75		9, 4 437	22, 3 445	37—39 . . 165
10, 5. 6 73. 86. 251		13 437	15—19 . . 521	177
19. 20 75		20—24 . . 437	31—34 . . 445	40 156
32. 33 75		10, 2 436	35 442	44. 45 155. 177
11, 25—30 . . 80		12, 38—40 . . 434	61 440	46 . . 167. 172
12, 1—13 . . 86		13, 1—37 . . 434	23, 27—31 . . 441	49 170
5. 6 22		14, 21 437	42. 43. . . 440	53—56 . . 151
17 81		27 437	24, 47 . . 440. 442	159. 180
28 75. 82		29 437		68 170
13		15, 28 437		7, 22. 23. . . 168
35 81			Johannes.	38. 39. . . 152
15, 1—20 . . 86	Lukas.		1, 1 16. 20. 161	8, 12 170
24 86	1, 1 70		165. 225	19 158
16, 24—27 . . 75	2 65		3 13. 163. 192	21 . . 170. 178
17, 24—27 . . 86	4 459		4 170	24 . . 170. 178
18, 23—35 . . 75	35 20		5 170	28. 29 . . 158
19, 8 86	78 446		9—11 16. 163	32 170
12 547	3, 11 442		14 158. 166. 170	36 158
28 73	4, 16—19 . . 440		15 151	39. 40. . . 168
20, 28 75	5, 8 440		17 218	44 . . 171. 172
22, 11—14 . . 75	6, 5 457		18 . . 167. 172	204. 551
23, 2. 3 . . 73. 86	20 442		30 151	47 . . 158. 171
24, 37—39 . . 483	24 442		37 224	10, 2 151
25 73	39—45 . . 444		49 168	7 151
27, 9 81	7, 36—50 . . 440		2, 19 22	8 168
28, 19. 20 . . 82. 86	9, 3 457		3, 3 210	12 174
	24 457		5 . . 151. 175	16 163
	10, 18 445		180. 515	18 174
	30—37 . . 440		11 201	28 201
	38—42 . . 446		13 165	29 188
	11, 27. 28 . . 446		14 174	35 . . 168. 196
	37—52 . . 441		16 . . 167. 170	11, 24 178
			201	
M Markus.				
1, 2. 3 437				
14. 15 433. 437				
21. 22 433. 434				

11, 52 . . . 163	21, 19 . . . 549	13, 50 . . . 454	21, 20 . . . 554
12, 13 . . . 168	21—23 . 158	52 . . . 538	21 . . . 117
20—24 . 160	224. 505	14, 1 . . . 452	22 . . . 503
25. 26 154. 175		2 . . . 454	22, 16 . . . 490
28 . . . 158		3 . . . 505	17—20 . 452
31 . 168. 171		14 . . . 505	21 . . . 555
174. 195. 203	Apostel-	15—17 . 485	25 . . . 536
32 . . . 174	geschichte.	15 . . . 448	23 . . . 553
35 . . . 170	1. 21. 22 . 29. 51	17 . . . 16	6 . . . 452
41 . . . 168	2, 1—13 . 25	19 . . . 454	24, 10—21 . 452
45 . . . 156	38 . . . 25	22 . . . 455	454. 536
48 . . . 178	41 . . . 552	26 . . . 451	14 . . . 30
49 . . . 158	42 . . . 14. 39	27 . . . 448	25, 8 . 452. 454
13, 1 . . . 173	46. 47, 14. 39	15 . . . 449	10 . . . 536
3 . . . 173	538	1 . 406. 554	26 . . . 553
10 . . . 175	3, 20. 21 . . 455	2 . . . 541	6. 7 452. 454
15 . 154. 175	22 . . . 34	3 . . . 503	18 . . . 448
31 . 158. 174	4 . . . 553	22 . . . 503	20 . . . 454
34 . 154. 184	4 . . . 252	26 . . . 455	22 . . . 454
14, 3 . . . 153	11 . . . 16	28. 29 29. 138	27, 23. 24 . . 449
6 . . . 170	19 . . . 25	534. 558. 559	28, 17—20 . 452
10 . . . 158	32—5, 6 . 487	16, 3 . . . 452	25—28 . 448
16. 17 152. 170	547	6—11 30. 449	554
177	5, 3 . . . 29	13 . . . 452	
22—24 . 177	6 . . . 541	14 . . . 448	Römerbrief.
179. 184	13 . . . 16	15 . . . 18	1, 3 . 245. 273
27 . . . 175	17—42 . 553	31 . . . 448	3. 4 447. 344
30 . . . 171	29 . . . 15	33 . . . 518	4 . . . 20
31 . . . 174	6, 1—6 14. 541	37 . . . 536	5 . 248. 373
15, 1 . . . 151	4 . . . 28	17, 2 . . . 452	555
2 . 176. 184	6 . . . 542	5 . . . 454	6 . . . 331
3 . . . 175	8 . . . 544	7 . . . 454	7 . . . 328
4—7 . . 159	7 . . . 549	10 . . . 452	8 . . . 247
10 . . . 184	51—59 . 452	17 . . . 452	9 . . . 351
13 . . . 174	57 . . . 554	18 . . . 454	10 . . . 249
19 . . . 150	58 . . . 24	22—29 454. 485	13 . . . 249
26 . 152. 170	59 . . . 490	30. 32 . . 454	14 . . . 240
177	8, 5—17 . 554	18, 3 . . . 542	15—17 . 299
16, 7—15 152. 177	5 . . . 544	4 . . . 452	315
11 . . . 171	16 . . . 518	9. 10 . . 448	16 . 245. 322
13 . . . 170	18—24 . 453	13 . . . 452	331
28 . 165. 173	9, 10—30 . 451	20. 21 . . 448	17 18. 258. 300
33 . . . 171	21 . . . 490	22 . . . 451	309. 332. 371
17 . . . 160	25 . . . 450	19, 2 . . . 25	18 . 263. 264
3 . . . 156	20 . . . 33. 555	8 . . . 452	334
4 . . . 158	9. 10 . 28. 500	13—19 . 453	19 . . . 16
6 . . . 170	14 . . . 554	24—28 . 454	20 . . . 263
13 . . . 173	48 . . . 518	20, 7 . . . 39	21—32 . 264
14 . . . 170	11, 27. 28 . . 506	16 . 451. 452	269. 293
22 . . . 158	30 . . . 541	21 . 448. 454	24 . . . 299
24 . 159. 178	13, 1—3 30. 449	22 . . . 451	32 . . 16. 263
18, 33 . . . 163	451. 500. 506	23 . . . 506	264
37 . 171. 201	508. 548	23 . 455. 538	2, 1—11 . 282
210	6—12 . 453	29—35 . 453	1 . . . 283
19, 19 . . . 163	14 . . . 452	32 . . . 448	3 . . . 283
20, 22 . . . 28	26 . . . 448	35 . . . 65	4 . . . 283
23 . . . 175	31 . . . 251	21, 4 . . . 506	5—10 . 365
30 . . . 159	38. 39 . . 449	11 . . . 506	6 . . . 380
21, 15—17 . 151	43 . . . 448	18—26 449. 452	6—11 . 294
	44 . . . 452		
	46—48 . 448		

2, 7—8 . . . 263	5, 13 . . . 276	8, 9. 10 . 26. 357	10, 14—18 . 250
11 . . . 283	14 . . . 275	10 310.327.329	15 . . . 324
12 . . . 277. 300	16 . . . 299	354. 362	16 . . . 322. 373
13 . . . 286	17 . . . 300. 307	11 . . . 347. 352	11 370
14—16 . . . 294	18 . . . 299. 300	12—14 . . . 265	5 332
14 . . . 278. 295	19 245. 305. 347	374	6 307
15 . . . 268. 288	20 . . . 276. 289	13 265.333.361	7 269.332.334
16 . . . 347. 380	20. 21 . . . 334	14—17 . . . 326	13. 14 . . . 248
17—29 . . . 245	20—6, 3 . . . 377	14 25	15—25 . . . 334
17—20 . . . 283	21 264	15 . . . 287. 496	17—21 . . . 551
18 378	6, 1—4 . . . 311	19—27 16. 364	20 336
20 263	2, 3 38	19 386	25 269
21. 22 280. 283	3 515	21 326	28 332
23 275	3—11 305. 352	23—27 . . . 310	31 . . . 16. 336
25—27 . . . 275	3. 4 306	362	12, 1 288
286. 288. 294	4 347	26 507	1, 2 374
28. 29 285. 288	4. 5 327	28—30 . . . 332	2 267
3, 5 264	6 265	28 322.331.353	3 . . . 373. 374
5—8 284	7 302	29 258.326.336	4—8 384
7 282	11—23 . . . 374	337. 339	5 347
8 396	11 327	30 330.331.332	7. 8 546
19 . . . 282. 287	12. 13 . . . 329	31—34 300.302	17—21 . . . 245
19. 20 . . . 276	12 267	32 . . . 304. 347	19 264
20 . . . 276. 281	13 327	33. 34 299. 301	13, 1—7 387. 536
21—26 . . . 306	16—23 320. 329	33 332	4 264
21 284. 300. 303	16 264	34 353	5 268
308. 319. 510	19 329	35—39 . . . 353	8—10 . . . 319
24 301. 302. 305	22 329	36 15	14 354
25 . . . 260. 300	23 264	38 416	14 . . . 374. 388
302. 303	7, 4—6 . . . 319	38. 39 . . . 258	1 373
27 283. 313. 321	5. 6 359	9, 1—3 . . . 285	4 531
28 307	5 264. 265. 352	1 . . . 262. 268	5. 6 . . . 17. 389
29. 30 . . . 308	6 286. 288. 321	3 . . . 15. 281	5—9 . . . 320
30 307	7—25 . . . 241	4. 5 . . . 281	7—9 312. 321
31 . . . 320. 509	7—10 . . . 276	5 . . . 245. 273	9 347
4, 1—8 . . . 284	7 289	337. 403	10—12 . . . 380
3—5 . . . 258	9—13 . . . 264	6—24 . . . 334	10 . . . 347. 366
4. 5 . . . 302. 307	12. 13 . . . 277	6—13 . . . 283	13—21 . . . 379
308. 309	14 . . . 265. 267	286. 411. 514	14 . . . 268. 322
6—8 . . . 304	15—23 263. 268	11 322	15 385
6 307	18 265	14—23 . . . 284	17 . . . 35. 324
9 307	22 267	17. 18 . . . 269	17. 18 321. 329
11 . . . 284. 307	23 265. 266. 267	22 . . . 264. 269	22. 23 . . . 373
13 300	24 . . . 265. 267	23 332	23 374
15 . . . 264. 276	25 267	24 331	15, 3 245
16 300	8, 1—9 . . . 359	30 307	8—12 . . . 291
17—21 . . . 372	1—4 . . . 299. 300	31 282	8 245
24. 25 . . . 347	302. 305	32 . . . 281. 283	13 538
25 . . . 299. 302	1 . . . 334. 354	10, 2 282	14. 15 . . . 260
347. 352	2 266. 273. 321	3 . . . 283. 300	16 . . . 247. 248
5, 1 . . . 307. 324	3. 4 319	309. 373	18 555
6—8 245. 347	3 245. 273. 336	4 289	19—21 . . . 249
9 . . . 264. 300	340. 341. 344	5 282	19 . . . 245. 246
301. 302. 358	3—9 265	6 307	250
9. 10 311. 326	4 359	9. 10 307. 322	20 298
366	5—8 359	12—21 . . . 283	30 . . . 247. 357
10 324	6 . . . 324. 327	13—17 . . . 331	31 332
12—19 264. 345	7 324	371	33 324
12 . . . 264. 267	9 25. 352	13 490	16, 1 542

16, 5 . . . 387	4, 20 . . . 35	10, 1—11 286.514	15, 7 . . . 505
7 15. 281. 354	5, 3—5 . . 532	1—4 . . . 522	7. 8 . . . 29
. . . 505	4 . . . 533	4 . . . 260. 337	8—11 . . 408
11 . . . 281. 354	5 . . . 242. 279	. . . 398. 512	9 30. 241. 249
18 . . . 266	7 . . . 260. 349	14—22 39. 558	. . . 387
20 . . . 279. 324	9. 10 . . 559	17 . . . 347. 384	10 . . . 249. 379
21 . . . 281	11—13 . . 532	20. 21 . . 293	12 . . . 427
26 . . . 373	6, 1—6 . . 387	23 . . . 321. 378	14—19 . . 351
	2. 3 . . . 366	26 . . . 322	15 . . . 256. 528
	3 . . . 416	29 . . . 268	20—22 . . 35
	5 . . . 246	30 . . . 17	21. 22 264. 345
	9—11 35. 239	33 . . . 242	24—28 . . 363
	. . . 329. 333	11, 3—16 . . 388	. . . 364. 415
	11 328. 359. 515	3 . . . 347	24 . . . 398. 416
	12 . . . 321. 378	7 . . . 258	29 . . . 517
	13 . . . 367	10 . . . 416	33. 34 . . 427
	15. 16 . . 347	22 . . . 388	35—56 . . 367
	17 . . . 352	23—34 . . 39	45—47 . . 338
	19 . . . 496	23—25 . . 245	45 . . . 344
	20 . . . 305. 321	. . . 246	47. 48 . . 267
	7 . . . 380. 547	23 . . . 65. 351	48. 49 264. 339
	5 . . . 279	30 . . . 533	49 . . . 258
	7—24 . . 387	33 . . . 14	56 . . . 264
	7 . . . 379	12, 2. 3 357. 497	16, 12 . . . 240
	10—24 . . 386	4—31 . . 384	15. 16 . . 544
	10 65. 245. 351	4—11 . . 359	19 . . . 387
	17—24 . . 548	4—6 . . 337	22 . . . 407
	18. 19 . . 389	9. 10 . . 355	
	21 . . . 536	9 . . . 373	
	22. 23 . . 321	10 . . . 546	
	23 . . . 305	12. 13 251. 347	
	25—38 . . 548	13 . . . 356. 357	
	30 . . . 539	. . . 522	
	32—38 . . 378	27 . . . 347	
	40 . . . 250. 262	28 . . . 387. 508	
	8, 1—3 . . 259	13, 1 . . . 507	
	1 . . . 296	2 . . . 245. 377	
	2 . . . 273	8—13 . . 257	
	6 13. 336. 337	13 . . . 312	
	7 . . . 268	14, 1 . . . 500	
	9—13 . . 379	5 . . . 355	
	10 . . . 268	12 . . . 360	
	11. 12 . . 385	14—19 . . 500	
	13 . . . 407	18 . . . 261. 355	
	9, 1—6 . . 408	21 . . . 287	
	1 . . . 29	24. 25 . . 506	
	2 . . . 502	27—33 . . 500	
	4—18 . . 378	. . . 546	
	. . . 545	29 . . . 427	
	5 . . . 245. 501	32 . . . 366	
	. . . 548	34. 35 388. 488	
	9 . . . 286	15, 1—7 . . 246	
	12 . . . 351	1 . . . 409	
	14 . . . 65. 245	2 . . . 322	
	18 . . . 379	3 . . . 245	
	23—27 . . 242	4—7 . . 245	
	. . . 382	. . . 250	
	24. 25 . . 297	5 . . . 245	
	10 . . . 558	6 . . . 25. 51	

4, 4 . . . 258. 269	12, 14. 15 . . . 379	3, 15 283	1, 18 131
278. 338	20—13, 2 532	16 514	20—23 . . . 353
5 240	21 333	17 289	21 258
6 258	13, 5 . . . 333. 354	18 . . . 275. 276	22 . . . 347. 387
7 . . . 241. 362	7—9 . . . 240	288. 348	23 . . . 347. 418
10 352	11 . . . 324. 538	22—24 . . . 319	2, 2 . . . 264. 278
13 . . . 357. 371	13 337	23—25 . . . 371	297. 332
15 . . . 29. 247		23. 24 . . . 289	3 . . . 264. 265
16 . . . 267. 382		24—26 . . . 300	5 . . . 322. 327
17 331	Galaterbrief.	24 307	5. 6 352
5, 1—9 . . . 369	1, 4 264	26—28 . . . 373	9 283
1 24. 332. 369	6—9 246	26 326	11—22 . . . 418
5 362	6 . . . 331. 373	27 . . . 354. 515	11. 12 . . . 278
7 362	8. 9 407	28 . . . 251. 387	11 288
9. 10 . . . 311	10 . . . 241. 406	4, 1—3 287. 289	12 264
9 298	13. 14 . . . 241	3 288	13 418
10 . . . 347. 365	13 . . . 30. 387	4—7 326. 357	14—18 . . . 324
11 268	14 282	4. 5 319	14—16 . . . 305
14—21 . . . 326	16. 17 . . . 504	4 245. 336. 340	14 . . . 273. 278
14—17 . . . 305	16 248	6 . . . 25. 245	15 . . . 288. 551
14. 15 . . . 312	19 245	7 287	19—22 . . . 384
14 245	2, 2 297	8 293	3, 1—12 248. 418
16 250. 272. 344	3 407	9 . . . 242. 288	1—8 555
17 . . . 325. 327	4 . . . 124. 406	10 288	5 506
18 242	5 501	13. 14 . . . 241	6 . . . 414. 551
19 245. 304. 306	6 62. 249. 503	19 259. 354. 385	10 258. 387. 414
20 242	7—10 . . . 256	21—31 . . . 283	16 267. 331. 359
21 . . . 245. 300	7 502	286. 411. 514	17 354
302. 309. 315	8 251	25. 26 287. 398	19 413
6, 3—10 . . . 242	8. 9 248	25 514	21 387
4. 5 241. 247	9 117. 245 553	5, 1 287	4, 1 . . . 330. 331
6. 7 247	10 . . . 251. 487	5 . . . 307. 310	3—16 . . . 384
15 279	11—14 . . . 250	359. 362	3—6 337. 361
7, 1 329	12 117	6 389	3 357
8, 9 . . . 245. 336	14 . . . 501. 503	7 . . . 263. 297	4 . . . 331. 347
16 240	15. 16 . . . 410	8 331	5—16 . . . 387
10, 2. 3 . . . 265	15 282	13 265	5 . . . 373. 419
5 240	16—21 . . . 306	14 319	8 510
13—16 . . . 298	16 . . . 281. 301	16—25 . . . 265	11—13 . . . 419
15 373	307. 315	374	11 508
11, 1 296	17 . . . 301. 311	16. 17 . . . 361	12 347
2 347	18 275	16 496	13 373
3 269	19—21 . . . 305	18—23 . . . 319	15. 16 . . . 347
4 246	19 . . . 319. 320	19—22 . . . 359	17—19 . . . 264
5 . . . 408. 503	20 . . . 327. 347	21 35	22—24 305. 420
13 504	352. 383	25 . . . 25. 327	27 279
14 279	21 302	6, 2 . . . 245. 321	30 328
16—18 . . . 296	3, 1 410	6. 7 545	32 304
20 545	2 . . . 371. 496	8 265. 333. 361	5, 2 349
21 296	3 265	15 305. 327. 389	5 333
27 247	6—12 . . . 258	16 324	6 . . . 264. 332
30 241	6—9 284		14 510
12, 1—9 261. 546	8. 9 300	Epheserbrief.	22—6, 9 . . . 386
1—6 247. 355	8 307	1, 4 329. 332. 337	387
2—4 498	10 281. 282. 286	5 326	22—33 . . . 347
5 241	12 282	7 303. 304. 418	22 488
10 241	13. 14 302. 319	11 332	23 347
21 . . . 249. 408	359	13 . . . 328. 419	25 515
12 . . . 245. 247	13 276	15. 16 . . . 247	30 347

6, 6 321	1, 21 324	2, 12 35. 330. 331	1, 10 426
11 279	22 273. 329	13 247. 372. 412	11 425
12 398	23 419	15 245	12—16 425. 428
15 324	24—29 418	18 279	13 249. 332. 430
18—20 247	24 347. 387	19 367	14 431
Philipperbrief.	25—27 248	3, 5 532	15 302. 322. 430
1, 1 542	25 419	8 412	18 423. 425. 426
3—5 247	2, 1 297	10 373	506
9 247	3 258	11 249	19 268
10 378	4 417	13 329. 411	20 24. 279. 427
15—18 385	8 288 417	4, 1 412	532
20—24 369	9 339. 413. 418	3—7 329. 411	2, 1—7 423. 428
20 24	10 347. 413	7 331. 411	559
25 538	11—14 305	8. 9 412	5—7 425
27 330	11. 12 522	11 298	5 348. 430
29 371	11 265. 288. 417	13—18 368	6 349
30 297	12. 13 352	14 347	8 248. 425. 528
2, 1 357	12 327. 419	15 245	8—15 388. 428
6—11 336	13—15 418	16 412	15 429
6—8 339—343	13 304	5, 8 411	3, 1—13 423. 429
347	14 288	12. 13 544	542
8 245. 305. 347	15 258. 398. 414	12 412	1 429. 545
9—11 197. 353	16. 17 288	19—21 427. 546	6 7 279
9 352	18—3, 6 420	19. 20 412	9 268. 546
15 326	18 265. 272. 417	23 324. 328. 411	13 431
16 297. 367	19 347. 384	24 331. 411	15 384. 387
17 247	20—22 417	2. Thessa-	16 273. 430
30 549	20 288. 305	lonicherbrief.	4, 1—4 429
3, 3 283. 288	21. 22 245	1, 3 247	1—3 424
5. 6 282	23 378	5 35	1 426. 506
6 387	3, 1—4 327. 352	8 412	2 268
7—14 315. 382	1 353	10 411	3. 4 428
9 309. 354	3 305	11 411	4 17
10. 11 352	5 265. 267	12 331. 411	6 426
12—14 311	6 264. 332	2, 1—12 369	7. 8 427
12 372	9—11 420	3—12 128	7 424. 428
14 297. 331	9. 10 305	9—13 263	10 297. 425. 428
19 266	11 373. 387	10 528	432
4, 4 538	12 332	13 328. 411. 412	12 424. 544
7 269. 324	13 304	14 331. 411. 412	14 423. 426. 506
8 296	15 324. 331. 347	16 411	542
9 324	16 544	3, 1 247	16 385. 425
11—13 379	18—4, 1 386. 387	3 411	5, 1 541
18 537	18 488	4 412	3—16 14. 422
Kolosserbrief.	4, 3. 4 247	6 532. 533	3 429
1, 3. 4 247	11 35	12 412	9 429
5 419	12 297	14 532. 533	11 424
9—12 247	15 387	16 324	14—16 429
10 330	17 419	1. Timotheus-	15 279. 533
14 304. 305	1. Thessa-	lonicherbrief.	17 424. 541
15—17 414	1, 2. 3 247	1, 1 425. 432	18 429. 541
15 258. 338	3 411	2 425	21 425
16 258	4 32. 411	3. 4 427	22 424
17 13	5. 6 412	3 424	23 428
18 387. 347	5 372	5 268. 428	6, 1. 2 428
19 339. 413	12 411	8—16 431	3 426
20 258. 303. 414	2, 7—9 379	8—11 427	4. 5 427
21. 22 418		9 321	4 428
			5—20 428. 545

6. 5 267	1, 4 425	6, 17—20 . 464	1, 18 . 16. 88. 89
11—14 . . 425	5—9 423. 429	20 466	102
11 425	9 426	7, 1—3 . . 461	20 . 90. 91. 93
12 297. 331. 382	10—16 . . 427	11 464	101
13 . 245. 425	10. 11 . . 424	19 464	21—25 . . 94
14 432	11 545	20—22 . . 476	21 90. 91
20 . 425. 427	15. 16 . . 429	24—28 . . 466	22 92. 95
	15 267. 268. 321	28 464	25 . 91. 95. 509
	322. 428	8, 1—5 . . 467	27 . 14. 92. 93
2. Timotheus-		9, 5 476	104
brief.		8—14 . . 468	
1, 1 425	2, 1 426	11—14 466. 467	2, 1—7 . 93. 99
2 425	5 488	14 471	1—4 97
3 268	7. 8 . . . 426	15 469	1 . 89. 90. 95
6 423. 426. 542	9. 10 . . . 428	16. 17 . . 468	97. 102
7 426	11 . 428. 545	24—28 . . 466	2 93. 102
8—11 . . . 425	13 432	28 467	5 . 88. 90. 97
9. 10 . . . 430	14 428	10, 1—22 . 468	7 91. 102
9 . 331. 332	15 544	1 464	8. 9 . . . 92. 96
11 . 248. 425	3, 1 490. 559	12—14 . . 466	10. 11 . . 91. 95
13 . 426. 431	2—7 . . . 428	19—23 . . 464	12. 13 . . 90. 95
14 426	2. 3 . . . 430	22 515	13 92
15 428	4—7 315. 430	26—31 . . 472	14—26 . . 98
2, 1 425	5 423. 426. 515	29 471	14 95. 102
2 . 426. 544	7 . 302. 432	32—34 . . 461	18 98
9. 10 . . . 425	9—11 . . 427	11. 1 . . 28. 469	19 91
10 . 332. 430	10. 11 . . 532	40 464	21—25 . 92. 101
11—14 . . 428	10 424	12, 2 . 464. 469	22 97. 100
11 352		3. 4 . . . 461	3, 1. 2 . 94. 102
14 427	Brief	15—29 . . 477	1 508
18 . 409. 427	an Philemon.	18—29 . 468	2—12 . . 95
19—21 . . 385	2 387	24 . 466. 476	6 90. 105
19 . 328. 333	15 367	13, 9 . . . 461	9 93
22 . 426. 490	19 242	10 519	13—16 . . 94
23 . 424. 427	Hebräerbrief.	12 466	14 91
24 425	1, 2 13	16 537	15 90. 91
25 263	3. 4 . . . 461	17 . 543. 544	17 90
3, 1—9 . . . 424	3 . 476. 478	20 479	18 92. 101
7 263	5—14 . . 463	23 461	18 . 1—8 . . 95
8 . 267. 398	2, 1—4 . . 472		3 94
10. 11 . . . 425	4 471		4 93. 104
14—17 426. 508	5 461		5 . 90. 91. 510
14 425	10 464		6 92
15—17 508. 509	17. 18 466. 467		7—10 . . 89
15 431	3, 1—6 . . 463	Brief	7 91
16 509	6 464	des Jaksbus.	8 . 88. 93. 102
17 . 425. 428	4, 1 464	1, 1 89. 101	11. 12 . . 91. 95
4, 1 432	11 464	2 93	11 94
3. 4 427	12. 13 . . 478	3 . . 88. 97	12 89
3 426	14—16 . . 466	4. 5 . 93. 100	5, 1—6 . 93. 102
4 263	15 467	5—8 . . . 88	3 90
7. 8 315	5, 1—10 . 463	5 . 88. 89. 90	7—9 . . . 90
7 . 297. 382	5—10 . . 466	6—8 . . . 95	7 89. 102
8 432	7. 8 . . . 467	6. 7 . 94. 97	9 90
18 24	7 466	9—11 93. 99	10. 11 . . 92. 93
	9 464	12 90. 92	12 93. 94
Titusbrief.	6, 4—8 . . 472	100	13—18 . 88. 93
1, 1—3 . . . 425	4 471	13—15 . . 95	14 . 91. 93. 102
1 . 332. 430	11. 12 . . 464	14. 15 . . 93	15 . 89. 90. 97
2 432	13—18 . . 476	17. 18 88. 105	16 101. 102. 532

5, 17 92	4, 6 45. 46. 48	1, 6—2, 2 . . . 144	5, 7 519
19 . 91. 92. 102	11 55	6 145. 182	16. 17 532
1. Petrusbrief.	14 45. 53	7 147	16 145. 146. 180
1, 1 45. 46	17. 18 45. 56. 59	8—10 145. 146	18 145
2 47. 58	19 53. 62	532	21 148
3—5 54	5, 1—5 541	9 146	2. Johannes-
3 45. 46	1 50. 51	2, 1 145. 146	brief.
5—9 52	3 545	176	7—10 144
7 46. 53	4 45. 55	2 146. 148	7 181
8 . 28. 51. 538	5 53. 544	3. 4 149	3. Johannes-
9 53	7. 8 53	7 212	brief.
10—12 52	9 52	10. 11 147. 183	9 503
11 . . 20. 45. 47	10 45	12 146	10 533
12 . . 45. 51. 62	12 50. 63	16 147	
13 54. 56	13 56	18. 19 144. 181	
15 45	2. Petrusbrief.	20. 21 146. 180	
17—20 45	1, 3—7 481	181	
17 . . 45. 46. 62	8. 9 482	22. 23 144. 158	Apokalypse.
18 46	13. 14 480	24 212	1, 1 127
20 47. 191	16—18 480	27 146. 180. 181	5 201
21 52	19—21 481	28—3, 3 . . . 144	7 126
22 53	3, 4 483	28 144. 186	9—3, 22 . . . 131
23 . . 45. 50. 62	5—7 483	29 145. 146. 147	10 139
25 46	8 484	182	18 200
2, 2 50. 55	9—15 484	3, 1 145. 148	20 191
4 45	13 483	4 147	2, 2 504
4. 5 45. 50	15. 16 481	5—10 146	3 202
5 55	Brief des Judas.	7—10 144. 145	4 207
6—8 45	1 123	7 147	5 532
7 52. 56	3 . . 121. 123. 124	9. 10 145. 182	7 26
8 45	4 120. 124	11 147. 212	8 200
9 . . 45. 55. 60	5—7 121	13 148	9 . . . 137. 551
11 53	5 121. 125	16. 17 148	11 201
12 53. 55	8—10 122	17 14. 183	13 202. 549
13. 14 489	8 120. 123	18 147	14 137. 199. 558
13 55. 62	9 125. 510	19. 20 146	559
15. 16 490	10 122	22. 23 149	17 143
15 53	12 14. 39. 122	24 183	20—23 532
17 55	13 122	4, 1—6 144	20 137. 546. 558
20 53	14. 15 125	1—3 534. 546	559
21—24 45	16 122. 125	1 200. 546	3, 1 200
23 53	17 . . 123. 124. 125	2 181	8 202
24 . . 46. 48. 62	19 . 120. 123. 128	6 180	9 . . . 137. 151
25 45	20 . 121. 123. 124	7. 8 145. 146	14 . . . 199. 201
3, 1—7 55	21 123	182	15 16 198
3 63	22. 23 122. 123	7 145. 147. 182	4 u. 5 132
6. 7 62	1. Johannes-	10 144. 148	4, 2 187
7 45	brief.	12 172	5 188
8 53	1, 1—3 28. 180	14 148	11 192
9 45	528	15 149	5, 6 188. 199. 200
14 53. 62	1 183	17 186	8 206
15 544	4 538	20—5, 3 . . . 147	9 202
16 55	5—10 146. 183	20 172	12 202
18 45. 62	5 172	5, 1—4 145	13 132. 192. 195
19—22 48		1 149	197
21 . 49. 50. 515		2. 3 149	6, 9—11 . . . 133
22 45. 62		5 149	9 138. 201
4, 5 46. 62		6—8 180	7 184
		6 181. 522	

7, 1—8 . . . 140	12, 7—10 . . . 203	14, 13 . . . 207	20, 9 . . . 142
4 . . . 551	7 . . . 191	18 . . . 191	12 . . . 196
14 . . . 136. 202	9 . . . 204	15, 3 . . . 140	14 . . . 201
17 . . . 199	11 . . . 201	16, 5 . . . 191	21, 1 . . . 187
8, 3.4 . . . 206	17 . . . 138. 201	17 . . . 127	8 . . . 201
9, 11 . . . 191. 216	13, 3 . . . 137	8 . . . 137	12 . . . 141. 551
20 . . . 127	4—8 . . . 127	9. 10 . . . 128	22. 23 . . . 189
10, 6 . . . 192	8 . . . 196. 202	11 . . . 137	22 . . . 142
11 . . . 135. 140	11—17 . . . 128	18 . . . 128	24 . . . 141
1. 2 . . . 141. 551	129	18, 2 . . . 128	26 . . . 141. 196
3 . . . 140	14 . . . 127	19, 10 . . . 201	22, 2 . . . 141
15 . . . 210	14, 1—5 . . . 140	13 . . . 199	6 . . . 127. 200
19 . . . 143	1 . . . 551	20, 2 . . . 204	13 . . . 199
12 . . . 135	4 . . . 138. 216	4 . . . 128. 200	17 . . . 126. 507
1 . . . 551	12 . . . 138	201	20 . . . 126



BS Schlatter, Adolf von, 1852-1938.
2397 Die Theologie der Apostel. 2. Aufl.
S3372 Stuttgart, Calwer, 1922.
1922 576p. 23cm.

First edition, 1910, published under title:
Die Theologie des Neuen Testaments. Zweiter
Teil: Die Lehre der Apostel.

I. Bible. N.T.--Theology. I. Schlatter,
Adolf von, 1852-1938. Die Lehre der Apostel.
II. Title.

15

CCSC/rmb

A 3315

